

Bajo un cielo sin Estrellas

LECTURAS Y MEDITACIONES BIBLICAS

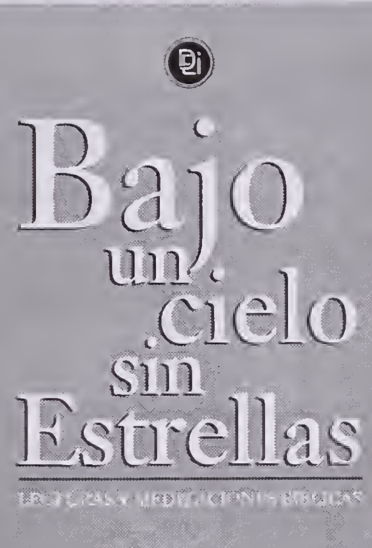


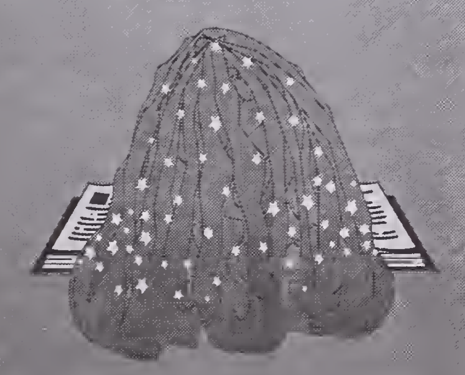
ELSA TAMEZ

BAJO UN CIELO SIN ESTRELLAS:

Lecturas y meditaciones bíblicas

Colección LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA





ELSA TAMEZ

PORTADA: Marco Antonio Hidalgo
COMPOSICIÓN TIPOGRÁFICA: Lucía M. Picado Gamboa
CORRECCIÓN: Guillermo Meléndez

261.8
T157b.2 Tamez, Elsa
Bajo un cielo sin estrellas: lecturas
y meditaciones bíblicas/Elsa Tamez
—2a. ed.— San José, Costa Rica: DEI, 2004.
235 págs.; 21 x 13 cms.
(Colección Lectura Popular de la Biblia).

ISBN 9977-83-128-9

1. Biblia - meditaciones.
2. Biblia - comentarios.
3. Fe.
I. Título.

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-128-9

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACIÓN DIRIGIRSE A:

Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
SABANILLA
SAN JOSÉ — COSTA RICA
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

Contenido

Introducción

Bajo un cielo sin estrellas es una metáfora que evoca "Ausencia" [1]. Un sentimiento de vacío en el pecho, provocado por la carencia de solidaridad y de espacios de realización humana; una "palabra húmeda de misterio" generada por la imposición de la globalización occidental, económica y cultural en todos los rincones de la tierra.

No obstante esos sentimientos de vacío, los biblistas vemos a esta "Ausencia" como algo que interpela y juzga, y que por lo tanto es capaz de movilizar a "buscar luceros", "a cazar estrellas", que alumbren y afirmen la vida y los anhelos de todos y todas.

---

[1] Esta palabra se la debo a Franz Hinkelammert, y a las discusiones en el DEI.

Este librito recoge meditaciones y estudios bíblicos míos, escritos en distintas revistas, en esta época de fin de siglo e inicio del tercer milenio. Consta de tres partes. En la primera, "Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas", se introduce a la hermenéutica latinoamericana y caribeña y se ubican las lecturas que tienen como trasfondo "la Ausencia", la insensibilidad e insolidaridad de la sociedad actual frente a las injusticias.

La segunda parte "Luceros en la noche", reúne las lecturas bíblicas que afirman la esperanza y la sociedad que soñamos en América Latina y el Caribe. La última parte recoge los artículos que releen la Biblia a la luz de temáticas concretas, agudizadas por nuestra época.

A pesar de la diversidad de textos, en todos ellos se notará la denuncia, los deseos de trascender la "Ausencia" y la interpelación a hacer realidad los sueños desde ahora.

Primera Parte

Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas

Leyendo la Biblia bajo un cielo sin estrellas [1]

1. Inmensidad y ausencia

Canek, el sabio maya, habló a Guy, el niño frágil y noble de la hacienda:

Mira el cielo; cuenta las estrellas.
—No se pueden contar.
Canek volvió a decir:
—Mira la tierra; cuenta los granos de arena.
—No se pueden contar.
Canek dijo entonces:

[1] Este artículo fue dedicado a Franz Hinkelammert en sus setenta años, y pronunciado en la Universidad de Berna el 30 de noviembre del 2000.

> Aunque no se conozca, existe el número de las estrellas y el número de los granos de arena. Pero lo que existe y no se puede contar y se siente aquí dentro exige una palabra para decirlo. Esta palabra, en este caso, sería inmensidad. Es como una palabra húmeda de misterio. Con ella no se necesita contar ni las estrellas ni los granos de arena. Hemos cambiado el *conocimiento* por la *emoción:* que es también una manera de penetrar en la verdad de las cosas.

Esta es una cita de la novela de Ermilio Abreu Gómez, *Canek. Historia y leyenda de un héroe maya* [2].

La sabiduría de Canek nos introduce a una nueva manera de ver las cosas, diferente a la acostumbrada.

Hay cosas que existen, tenemos certeza de ellas porque las vemos, como a las estrellas, o las tocamos, como a los granos de la arena, sin embargo no podemos contarlas. Y no dejan de existir por no aplicárseles las matemáticas. Están allí y su presencia exige una palabra para expresar, en este caso, su número. Se trata de palabras que incluyen razón y sentimiento. "Inmensidad" es una de ellas. Cuando yo pronuncio inmensidad, siento algo en el pecho, una emoción. Canek dice que son "palabras húmedas de misterio". Son húmedas de misterio porque no solo existen y no se pueden contar, sino que se sienten "aquí adentro". Ver un cielo desbordado de estrellas causa una profunda emoción que se siente en el pecho. Hay una relación de complicidad inexplicable entre la palabra "inmensidad" y el acto de contemplar un cielo negro estrellado. Es el cuerpo y no la cabeza quien se entera de la complicidad puesto que se estremece. Hay tiempos y espacios en donde no hay cabida para la aritmética, pues la cabeza se une al corazón y sabotea a la razón. Canek y Guy son de ese tipo de personas que ven más allá de las cosas, y penetran en su verdad por diferentes caminos.

[2] Edición 33 de 1977, México, Editorial Oasis, págs. 53s.

Creo que estas "palabras húmedas de misterio" son de distinto tipo. A veces los sentimientos se colocan por encima de las palabras. "Inmensidad", por ejemplo, es una palabra que evoca sentimientos de satisfacción y felicidad al contemplar un cielo estrellado. Ahora bien, si en el cielo no hay estrellas, la palabra "inmensidad" no nos sirve, aunque sepamos que las estrellas existen y son incontables. Esto es porque se tiene otro sentimiento, un sentimiento que hace a un lado el razonamiento de lo contable o incontable. Cuando sabemos que las cosas existen pero no están, sea que puedan contarse o no, y sentimos la carencia "aquí dentro", la palabra "ausencia" sería esa "palabra húmeda de misterio" que expresa mejor esa realidad de las cosas. "Ausencia", contrario a llenura o satisfacción, genera dolor.

Hoy en América Latina y el Caribe estamos viviendo bajo un cielo sin estrellas. "Ausencia", —con su cortejo de sinónimos: falta, privación, omisión, alejamiento, separación, partida, abandono, retirada, huida—, me parece, es la palabra que define esa realidad. Me refiero a nivel macro, ya que a nivel de lo cotidiano, o de grupos de excluidos como indígenas, negros y mujeres, se pueden distinguir luceros en la noche. Sin embargo el cielo que cubre el continente y el Caribe llora ausencia. Ausencia de pan, de amor, de justicia, de solidaridad, de movimiento, de paz, de utopías, de Dios. La globalización económica, con sus políticas de mercado libre no solamente está profundizando las divisiones sociales contra las cuales luchamos las décadas pasadas, sino, me parece, nos está robando los sentimientos que nos recuerdan nuestra humanidad: conmovernos frente al dolor de nuestro prójimo y nuestro hábitat. El nacimiento y la profundización de la Ausencia vienen de ese marco mundializado que insiste en desautorizar propuestas divergentes.

En décadas pasadas había ausencia también: de pan, de trabajo, de paz, no obstante el cielo estaba completamente iluminado. No había ni se sentía la Ausencia con mayúscula. Ausencia de utopías o de Dios. El sentimiento de "Inmensidad" se vivía en nuestros corazones, y daba fuerza para la lucha contra las injusticias. Hoy se vive Ausencia, pero con mayúscula. La oscuridad del cielo sin estrellas nos dispersa y nos obliga al repliegue individual. Como si estuviéramos bajo el mandato de un toque de queda, nos quedamos metidos en la casa. Estamos en crisis de paradigmas, se nos dice, y el paradigma del capitalismo se fortalece cada vez más. Hablar de revolución, organización y concientización es anacronismo, se nos dice, y los muertos en Colombia por la guerra, y en los demás países por la pobreza, siguen aumentando. Hablar de sujeto histórico es obsoleto, y los indígenas y los negros y las mujeres organizadas, que ahora se postulan como sujetos, se sienten traicionadas. Hay que ser realistas, no hay alternativas sino dentro de la política neoliberal actual, se nos dice; y los horizontes se van cerrando bajo un cielo sin estrellas, y los niños de la calle siguen aumentado y los desempleados siguen creciendo, y el número de mujeres golpeadas y asesinadas sigue subiendo y las enfermedades erradicadas desde hace años, y nuevas enfermedades extrañas, siguen apareciendo. Estamos en un proceso de involución donde la razón pierde terreno frente a la irracionalidad. Los discursos de políticos y filósofos van por un lado y las realidades por otro. Y la gente en tumultos, apiñada, corre en busca de la mejor oferta religiosa que por lo menos le llegue al alma y le ayude a soportar la miseria.

Definitivamente, los años noventa son una época muy diferente a los ochenta. A pesar de la realidad que sobrepasa la miseria de las décadas pasadas, la fuerza del espíritu de lucha, la certeza de la posibilidad de un

cambio de sociedad, se han ausentado. Por eso las miradas de muchos se vuelcan a la lucha de las mujeres, de los indígenas y los negros, quienes, paradójicamente, gracias al silencio de los sindicatos y las organizaciones políticas de izquierda, se han tomado la voz, su voz, y con tonalidades y matices nuevos ayudan a recomponer el pensamiento profético latinoamericano.

Éste es el contexto donde interpretamos la Biblia en América Latina y el Caribe. La sola ciencia bíblica no es suficiente para dar razón de la inmensidad o de la ausencia que experimentamos. En nuestra hermenéutica hay Pasión y Compasión; dos dimensiones humanas marginadas por la academia, pero que también son maneras de penetrar en la verdad de las cosas. Son de esas palabras "húmedas de misterio" que como por arte de magia calientan los corazones —y la cabeza—, y dan ánimo en la lucha por la vida digna para todos y todas.

2. Lámpara es a mis pies tu Palabra, y una lumbrera en mi camino (Salmo 119, 105)

Creo que una de las tareas más importantes y difíciles de los cristianos y de aquellos que quieran tener una palabra relevante para nuestra realidad, es continuar buscando estrellas en los cuatro puntos cardinales. Buscarlas en la casa, en la calle, en instituciones y organizaciones; en uno mismo y en el otro; tienen que haber. Buscarlas hasta en lo imposible: en la profundidad del cielo negro o en lo recóndito del océano, o tal vez escarbando hondo en la tierra aparezcan los luceros. Necesitamos más luz y mucha sabiduría para contrarrestar la Ausencia Grande.

Pero para buscar luces en la noche oscura necesitamos de una linterna que ilumine los pies y los caminos. Para los cristianos, una de esas lámparas es la Biblia.

¿Qué es la Biblia? Para muchos de nosotros y nosotras en América Latina y el Caribe, la Biblia es un libro misterioso. Bueno y cruel a la vez. Puede promover la paz tanto como la violencia. En ella encontramos inmensidad y ausencia, como en nuestras realidades. Y no puede ser de otro modo. Pues la Biblia narra diversos mundos con sus tiempos, realidades como las nuestras, aunque complejas a nuestro entender y antiguas. En esos mundos bíblicos encontramos bellas utopías, así como textos de horror y nos topamos con un Dios misericordioso y justo, y a veces no tanto. Y eso es lo fascinante de la Biblia. Que la vida nuestra, igual de compleja y ambigua, se vea reflejada en ese libro.

La variedad de mundos que proponen los diversos textos, y su polisemia —por supuesto—, invitan a múltiples entradas para buscar aquella lámpara que nos iluminará algo de la caminada que nos toca emprender hoy. Porque no toda la Biblia es lámpara ni toda la Biblia es oscuridad. Ni las lámparas se mantienen siempre como lámparas y la oscuridad como oscuridad. A veces, para determinados contextos un texto-lámpara deja de serlo, y un texto-oscuridad se convierte en luz. Todo depende del contexto desde donde se lee. Intencionalmente se entra al texto en busca de las luces que sirvan de criterio para iluminar nuestro pensamiento, actitud y práctica. Es por eso que la hermenéutica bíblica latinoamericana y caribeña, en última instancia, no es otra cosa que el rastreo intencional de esperanza en los textos, para los pobres y excluidos: una palabra de aliento, de dignidad, de solidaridad, de coraje.

En la Biblia hay textos que siempre permanecen como lámparas, como por ejemplo Dios es amor, Dios defiende al pobre, y hay textos, los de horror, que difícilmente podrán alumbrar algo. ¿Qué hacemos con estos?, es la pregunta que a menudo surge por parte de cristianos que

reconocemos a la Biblia como canon de palabra escrita. A veces no se hace nada. Se dejan allí como testimonio de la negatividad. Puesto que no puede ser "voluntad de Dios" que se mate a mujeres y se desate la violencia entre las tribus, como en Jueces (19-21), ni pueden ser voluntad de Dios los genocidios, debido a la resistencia del otro a someterse al Dios abanderado por los conquistadores.

Otras veces —con más frecuencia en la actualidad— trabajamos esos textos con todos los métodos posibles a mano que ayuden a explicarlos; y si es imposible encontrar luz para las prácticas de hoy, los dejamos en segundo plano.

La selectividad intencional es una de las características de la hermenéutica bíblica contextual, justamente porque se parte del contexto, y el contexto orienta al exégeta o lector común a escoger aquellos textos que sean lámpara a los pies y una lumbrera en el camino. ¿Manipulación? ¿Acientificidad? No. Desesperación seria por aferrarnos a un lucero para una situación particular.

3. La vida: un manto de estrellas

Aunque las estrellas están a miles de años luz —según los especialistas—, y las nubes se tragan su fulgor, las sentimos "aquí dentro". Pues si nuestra gente y comunidades diversas han resistido por tantos años la miseria, el dolor y la represión, es por la luz que llevamos dentro. A veces vigorosa, a veces escuálida, pero inextinguible. No por algún don particular de los habitantes de América Latina y el Caribe, sino porque es una cualidad inherente del ser humano: vivir feliz, luchar por la vida y defenderla.

Por muchos años y a través de ellos, a punta de espadas primero y balas después; y de discursos religiosos y

políticos enajenantes, se ha querido imponer la resignación, sin embargo ha sido imposible. La luz de la vida, asumida como don de Dios y derecho humano, no ha permitido tal esfuerzo. Hoy se quiere imponer la resignación por decreto de las leyes del mercado. No obstante será imposible. Podremos vivir bajo un cielo sin estrellas, pero no sin nuestras estrellas que brillan en el diario trajinar. Ya que cuando las estrellas se apagan dentro de nosotros, se acaba la vida. Nuestras estrellas son como el Espíritu Santo, dan testimonio de que el cielo estrellado, que evoca inmensidad, existe, a pesar de que las nubes se empecinan en proyectar la Ausencia. Nelson Mandela, en su discurso de instalación como presidente de África del Sur, dijo:

> Nacimos para manifestar la gloria de Dios que está en nosotros. No está solamente en algunos electos: está en cada uno de nosotros y, a medida que permitimos que brille nuestra propia luz, sin saberlo, permitimos que los otros hagan lo mismo (1994).

Cuál es la ausencia en concreto, dirían algunos. Y aquí podría enumerar las estadísticas del informe de las Naciones Unidas sobre la situación económica de los países pobres, menos pobres y ricos. De cuántos niños mueren de hambre o adultos no llegan a los cuarenta años, como es el promedio en Haití, y de a cuánto ascienden las muertes en Colombia. Sin embargo los datos, generalmente oficiales, muestran poco, apenas algo de esa realidad y sentimiento de Ausencia. En realidad la situación de miseria y muerte no se puede contar, como no se pueden contar las estrellas del cielo ni los granos de la tierra. El porcentaje de desempleados, o de muertes por la guerra, no muestra más que un número; detrás de cada número hay una tragedia conocida únicamente por el desempleado o muerto, su familia y los vecinos.

Tampoco podríamos enumerar en estadísticas las reacciones a la Ausencia por parte de diferentes movimientos. Aunque en esta década mayor es la oscuridad, vemos luz cuando escuchamos las protestas en Perú, cuando los indígenas, las mujeres, los negros, se reúnen, denuncian y contribuyen a aclarar los horizontes haciendo nuevas propuestas de luz.

En la hermenéutica bíblica latinoamericana y caribeña, la vida concreta, corporal y sensual, vivida en los diferentes contextos particulares, es el punto de partida para el análisis bíblico. Y aquí descubrimos también luces, lámparas que nos llevan a la Biblia e iluminan textos que a la vez se convierten en lámparas. Ocurre una iluminación mutua. La vida-luz alumbra y enciende la luz del texto, y éste a su vez ilumina la vida, mostrándole sentidos útiles, ya sea para resistir, entender o transformar las realidades dolorosas.

4. Desde la exclusión

La parcialidad consciente es característica de la hermenéutica latinoamericana y caribeña. Cuando se buscan luces para iluminar un presente miserable, la objetividad es imposible. Porque en las fronteras de la historia humana, imperfecta y conflictiva, siempre hay quienes resultan víctimas de un sistema que tiende a ordenar los hechos de acuerdo a quienes tienen el poder. Se trata de una cuestión propia de todo sistema. América Latina es un continente pobre que gira alrededor de la civilización occidental, y por lo tanto las relaciones de poder globalizadas aparecen en este continente. Las rancheras mexicanas, las cumbias colombianas, la samba brasileña y las flautas de los Andes lo distinguirán de los demás continentes, pero su *logos*, que es "prestado", y las relaciones

de poder, serán los mismos. Los beneficiados del sistema son los ricos, los blancos y los varones, con sus respectivos bemoles, y los más perjudicados son especialmente los pobres, los de piel negra y oscura, indígenas y negros, y las mujeres. Y otra serie de excluidos que no encajan con los patrones de la sociedad capitalista y patriarcal, como los homosexuales, las personas con limitaciones físicas o ancianas y los niños y niñas.

Definitivamente, la parcialidad por los excluidos en la hermenéutica de América Latina y el Caribe es inevitable si se quiere ser justo y creíble. La academia tendrá que ponerse al servicio de la vida de todos y todas, y no hay otra manera que desde el *locus* de los excluidos, "racializados" —de raza—, y generizados, —de género—. De allí que el horizonte de la interpretación bíblica explícita o implícitamente, sea el de una sociedad donde quepan todas y todos. Ésta sería una gran luz en el horizonte, un principio organizador de esperanza [3].

5. Nuevas luces en la noche oscura

Hemos hablado de Ausencia, con mayúscula, como aquella palabra "húmeda de misterio" que refleja la no-presencia de nuestros anhelos a nivel macro. Las estadísticas aterradoras de violencia y muerte, desnutrición y analfabetismo, miseria y desempleo alumbran la Ausencia, ocultada a veces por la fascinación del crecimiento económico y los avances tecnológicos en las comunicaciones. Sin embargo, descubrimos aquí y allá, aun bajo el gran cielo sin lumbreras, "constelaciones" de estrellas con

[3] Términos utilizados en el Congreso de la Comunidad de Educación Teológica Ecuménica Latinoamericana y Caribeña (CETELA), en Colombia, 1997.

rostros de mujer, de indígenas o de negros. Y estas constelaciones están irradiando a la Biblia y a la vida con nuevas luces. Luces de distintos colores y formas desconocidas hasta ahora. Aquí se entrelazan raza, género y clase. Cuando los sujetos son mujeres, indígenas o negros, la Biblia, libro leído con los mismos ojos por tantos años, ésta sufre una sacudida. Al aplicársele otras hermenéuticas, salen a la luz cosas insospechadas, buenas y desafiantes. Y es que estas nuevas luces están encendiendo luces de la Biblia que antes estaban ocultas.

La hermenéutica feminista se consolida cada vez más. Se trata de una hermenéutica feminista que enfrenta la Biblia como texto patriarcal y desautoriza las interpretaciones que perjudican a las mujeres. Entre sus tareas explora nuevos métodos para iluminar los silencios obligados a que fueron sometidas las mujeres del tiempo bíblico por sus autores, productores de un texto androcéntrico. Esta hermenéutica feminista latinoamericana y caribeña se alía a otras exégetas feministas de otros continentes, comparte sus métodos, pero sin dejar de lado la situación de la gran Ausencia, que interpela y juzga por la vida de todos y todas.

La hermenéutica indígena, que agarró fuerza después de la memoria de los 500 años, (atropellada ahora por documentos oficiales del control eclesiástico [4]) se muestra como una constelación que comparte luces con otras constelaciones no-cristianas. La interpretación de la Biblia desde este ángulo cultural, está generando la producción de nuevos sentidos, lo cual ha ayudado a iluminar la lectura popular de la Biblia.

Su novedad sincrética provoca, por supuesto, la reacción de quienes han sido formados en la ortodoxia cristia-

---

[4] El documento del cardenal Ratzinger *Dominus Iesus*, es un ataque frontal a esta hermenéutica.

na. No obstante los retos que plantea y las preguntas que origina ayudarán a enriquecer las propuestas del cristianismo mismo. Ojalá que no se cierren los oídos a este nuevo grito de una cultura que exige su lugar, con su espiritualidad ancestral, en un continente que la margina.

La hermenéutica negra, es la luz desafiante que interpela a todas las hermenéuticas y las alerta contra el racismo presente en todos los grupos de la sociedad. Su luz ilumina el racismo oculto que muchas veces de manera inconsciente aparece camuflado o se pasa por alto. De esta hermenéutica aprendemos a rescatar la memoria subversiva de los negros de un pasado esclavista, y su resistencia a pesar de los sufrimientos y humillaciones de las que fueron víctimas. Aún más, la hermenéutica negra logró reapropiarse del mensaje liberador de las Escrituras judeo-cristianas, siendo éstas utilizadas con frecuencia para legitimar su esclavitud.

Estas nuevas constelaciones, son nuevas luces que alumbran la vida cotidiana y social, bajo un cielo sin estrellas. Ellas nos recuerdan que las estrellas están allí, en la profundidad del universo pero no las vemos, por ahora...

6. Niveles en la búsqueda de estrellas

Cuando en América Latina y el Caribe hablamos de hermenéutica bíblica, tenemos que distinguir los niveles. Pues la Biblia es uno de los libros más estudiados en los últimos veinte años en las iglesias católica y protestantes. Los niveles son importantes en vista de que en la investigación bíblica se presta oídos a la producción de sentido que hacen las comunidades populares. Y aunque sus aportes son a nivel de intuición, los biblistas tenemos que aceptar que de allí viene la creatividad que nosotros

acogemos y llevamos al estudio riguroso del texto bíblico.

Distinguimos tres niveles. El nivel académico, el nivel medio y el nivel de base. El nivel científico o académico es el de los profesionales biblistas; en este nivel se utilizan los métodos exegéticos, el estudio del contexto a nivel cultural, social, político y económico de la época en que se dio la producción del texto. En este nivel la producción generalmente es escrita.

El nivel medio es el de los agentes de pastoral que se preparan en talleres de formación bíblica, con cierto rigor académico, y que tienen la finalidad de difundir el estudio de la Biblia a una escala bastante amplia en los sectores de base. Su producción puede ser también escrita, en un estilo más sencillo, puede ser discursiva, poética, muy creativa.

El nivel de base corresponde a las mismas comunidades que por sí solas, y con la guía de un asesor biblista o agente de pastoral, redescubren los sentidos. Tal vez aquí, no se puede hablar de investigación bíblica en sentido estricto, sin embargo, hay producción de sentido a nivel de intuición. La producción en estos niveles generalmente es oral, narrativa, poética o cantada.

La interrelación de los niveles es constante, ya que la mayoría de los biblistas profesionales que conozco tienen trabajo de base, y la mayoría tiene la habilidad de moverse en los distintos niveles, sea a nivel oral o escrito. La creatividad poética puede aparecer en todos los niveles, no solamente en el popular. La producción de estos niveles puede verse en la base de datos bibliográficos que se produce en Brasil [5]. En ocasiones hay tensiones entre los niveles, unos son criticados de academicistas y otros de basistas; sin embargo hay un consenso de la necesidad de articulación entre los niveles, porque la finalidad última

[5] Cf. *Bibliografía Bíblica Latinoamericana*. Brasil, UMESP-Vozes.

de la investigación bíblica es dar sentido y dignidad a la vida de las personas y las comunidades.

De manera que, siguiendo con la metáfora de la luz, en los niveles de interpretación bíblica contamos con un concierto de luciérnagas, que juntas, desde sus tareas específicas, iluminan y encienden el texto en la búsqueda de sentidos liberadores.

7. Caminos en busca de luceros

Para encontrar luceros en la Biblia, los biblistas en América Latina y el Caribe toman distintos caminos. No existe un método único privilegiado para la exégesis. La atención mayor y la contribución propia del acercamiento bíblico latinoamericano y caribeño está en la hermenéutica contextual y liberadora, y no en la exégesis en sí. Pero sin una buena exégesis la hermenéutica será pobre, por eso se intenta trabajar los textos con rigurosidad, utilizando aquellos métodos que el texto mismo pide para exhibir mejor sus sentidos solidarios con los excluidos. Los métodos exegéticos varían, dependiendo de los biblistas mismos y su formación. Se privilegia la exégesis sociológica, la histórico económica, la estructuralista genética. Los métodos de la alta crítica se utilizan en la medida que la información sea útil para la hermenéutica en la producción de los sentidos, y no como un requisito académico que sale sobrando en su conjunto. Se aprecian mucho las investigaciones de la ciencia bíblica del Primer Mundo, principalmente de aquellos que ayudan a entender el contexto socio-económico, cultural y teológico de la producción del texto [6].

[6] Entre ellos: Horsley, Fiorenza, Gottwald, Theissen, Malina, Meeks, Croissemann, Maier, Elioth, S. Freyne y muchos otros nuevos.

8. La caminada hasta ahora

Leer la Biblia bajo "un cielo sin estrellas" muestra la dificultad por la que pasamos frente a la "Ausencia grande". Sin embargo, no por ello nos ubicamos del lado del pesimismo. Al contrario. Al hablar de la lectura de la Biblia en ese contexto, nos lanzamos en la búsqueda de luz, con la fe decidida de encontrarla en la Palabra que según el salmista es lámpara y lumbrera. La Ausencia es la presencia de lo ausente que se anhela (vida digna para todos y todas) [7], y por lo tanto, se proyecta como juicio al presente e interpelación a la movilización.

Como la hermenéutica bíblica contextual es interpelada por esa Ausencia, en América Latina y el Caribe podemos hablar de un movimiento bíblico, bien organizado a lo largo del continente. De hecho, la investigación bíblica en América Latina y el Caribe ha sido una de las áreas más estimulantes y fascinantes en los últimos veinte años. En términos concretos está la red de lectura popular de la Biblia, establecida ya algunos años atrás, el curso intensivo de Biblia —CIB—, que se realiza en varios países y consiste en seis meses de preparación intensiva para agentes de pastoral, en los cuales los biblistas más reconocidos participan como asesores [8], y los encuentros anuales de biblistas latinoamericanos y caribeños que se reúnen para preparar la *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana —RIBLA—* es uno de los espacios más estimulantes. Además, en los últimos dos años se ha

[7] El tema de la Ausencia como la presencia de lo ausente es un tema actual discutido en el DEI, en el último seminario de investigadores invitados, agosto-noviembre del 2000.

[8] Entre ellos, Milton Schwantes, Carlos Mesters, Severino Croatto, Pablo Richard, Jorge Pixley, Tania Mara Sampaio, Nancy Cardoso, Irene Foulkes, Néstor Míguez, Silvia Regina de Lima Silva, mi persona y otros.

formado el grupo de mujeres biblistas con la intención de aportar a los estudios bíblicos desde la perspectiva de género. La diversidad de temas abordados, siempre a partir de los desafíos de la realidad y de la vida concreta, y la pluralidad de métodos utilizados, hace que la producción de sentidos del texto sea rica y pertinente.

9. Inmensidad en la Ausencia

El sabio maya Canek aplica la emoción en el conteo de las estrellas, como una manera válida de conocer la verdad de las cosas. "Inmensidad", dice, es la palabra exigida frente a la imposibilidad de contar las estrellas en una noche cubierta por ellas. Hoy día, cuando buscamos luceros para alumbrar caminos bajo un cielo sin estrellas, que evoca Ausencia, y los encontramos, y los compartimos, y cuando vemos la red del movimiento bíblico y los biblistas aportando de sus luces, es imposible contar las luciérnagas que participan en la búsqueda de las estrellas. Entonces, como Canek tenemos que pronunciar esa "palabra húmeda de misterio" que causa satisfacción aquí dentro. "Inmensidad". Con ello, termino diciendo que, aunque parezca paradójico, es posible hablar de "inmensidad" en medio de la Ausencia.

¿Cómo sobrevivir en tiempos de porquería? (El Eclesiastés) [1]

Qohélet es un libro para ser leído en tiempos de profunda decepción con la vida presente. Pareciera paradójica esta afirmación pues para los decepcionados habría que recomendar lecturas que le alegren la existencia, y Qohélet, en su discurso deja ver una frustración muy honda frente a su realidad. No hay muchos destellos de esperanza en un libro que se inicia y concluye con la frase "Vanidad de vanidades todo es vanidad". Y a pesar de eso, un alma decepcionada podría hallar sosiego leyendo este libro de un narrador frustrado. Y es que cuando se

[1] Este artículo fue escrito en inglés bajo el nombre de "Eclesiastés, a reading from periphery", para la revista *Interpretation* (2001).

está triste y en una posición en la cual no se ven alternativas de salida, y un libro como Qohélet llega a las manos, el discurso del narrador entra en sintonía con el estado anímico del lector; y éste encuentra solidaridad en el descontento. Pero no solo eso, llega un momento en que el lector triste devora los discursos de desaliento para acabar rápido con ellos, y busca con vehemencia los espacios de esperanza, aquellos "oasis" pequeños en los cuales pueda refrescar el alma y recobrar las fuerzas para resistir la hostilidad de un desierto sin utopías [2].

El libro de Qohélet no es fácil, es contradictorio y una estructura —que satisface poco—, se encuentra después de mil malabarismos. Por eso, la obra se abre a todas las interpretaciones posibles, aun las más extremas entre el optimismo y el pesimismo. De manera que el problema fundamental de un libro como el de Qohélet es el de la interpretación. En cierto sentido, el crítico o biblista, determinado por su realidad, es quien decide el sentido último que para él o ella y su contexto, en ese momento, ofrece el libro [3]. No obstante para llegar a este último paso de clausura de sentidos, hay que dejar que el texto hable, que manifieste sus contradicciones con libertad y sin censura, que "eche chispas" de rabia, que "blasfeme".

La interpretación que aquí se ofrece es producida por una trilogía de contextos: Contexto del helenismo del tercer siglo a. E. C., contexto del texto de Qohélet, y contexto del siglo actual, dominado por la globalización del mercado libre. Los primeros dos contextos se refuerzan mutuamente y el último, del que se hablará poco, es, sin

[2] Esto lo he comprobado en varias ocasiones después de algunos sermones, estudios bíblicos o cursos sobre Qohélet.

[3] Esta afirmación no coloca al intérprete fuera de la cientificidad. Se sabe que la ciencia está condicionada, y mientras más consciente se esté del propio condicionamiento cultural y social, posiblemente haya más objetividad en el estudio.

embargo, el dominante en tanto que es justamente a partir de la vivencia de éste que se parte a la fuente bíblica. Es así que el lector, condicionado por el contexto actual, entra en diálogo con el texto, condicionado por su contexto (helenismo). Y como existe cierta semejanza entre la globalización actual y el Imperio Tolomeo del siglo III a. E. C., los lectores actuales sentiremos a veces que estamos dialogando con un postmoderno que vivió mucho antes de la modernidad.

El artículo consta de tres puntos. Los primeros dos contraponen el mundo narrado de Qohélet con el mundo real del Imperio Tolomeo. El tercer punto presenta los consejos del sabio para sobrevivir en medio de lo absurdo. Al final, en la conclusión, se hará referencia al aporte de Qohélet para el mundo globalizado de hoy.

1. Nada hay nuevo bajo el sol: Qohélet

En el mundo narrado de Qohélet la frustración frente al tiempo presente que experimenta el narrador es patética. Todo es "vanidad" bajo su mirada. Casi nada escapa a su juicio negativo: el trabajo, la situación política y económica, las relaciones interhumanas, hasta las posibles revoluciones (4.15-16). Por eso la palabra hebrea *hebel* no puede traducirse por "vanidad", como lo hizo la vulgata latina y lo siguieron infinidad de versiones modernas. Ya que el sentido literal del término (hálito, soplo, brisa) es imposible de traducir lo que se quiere decir en las 38 veces que aparece en el texto, habría que asignarle un significado transferido, como dice Michael Fox [4]. Estoy de acuerdo con este autor cuando señala que este significa-

---

[4] *Qohelet and his contradictions*. Scheffield, The Almond Press, 1989, págs. 29-37.

do transferido caería dentro de todos los matices que abarque la palabra "absurdo" desde un ángulo opresivo y trágico [5]. Pues la evaluación que Qohélet hace de su situación es el resultado de una decepción [6]. En la vida cotidiana se utilizan palabras más triviales y menos elegantes, que expresan mejor el malestar que produce una situación de impotencia frente una realidad aplastante: "porquería", "mierda". No conozco una lengua en la cual no se utilice con frecuencia esta última para expresar la frustración que surge desde lo profundo del corazón [7].

¿Pero qué es lo que decepciona tanto al narrador al grado de producir nauseas al lector por la constante reiteración de *hebel*? Leyendo los textos con detenimiento, la decepción mayor se encuentra en la incapacidad de poder intervenir en la historia —en este caso injusta— y cambiar sus rumbos. El primer poema (1.4-11) podríamos llamarlo con un título moderno: "cuando la máquina no admite interferencia".

El texto (1.4-11) invita al lector a detenerse en su tiempo y reflexionar sobre el sentido de la vida en su situación particular. Para ello describe el ritmo del cosmos y de la historia humana, tal y como el narrador lo percibe. Los cuatro elementos empleados (la tierra, el sol, los vientos y los mares) representan, al parecer, los elementos primigenios de la cosmogonía griega. La abundancia de participios indica una acción continua. En los vv. 4-7 aparecen catorce verbos en movimiento. Reiteradamente se muestran los verbos andar, girar, llegar y volver, no obstante la imagen final aparece fija, como las hélices de un abanico en alta velocidad, o las ruedas de una bicicleta en marcha.

---

5 *Ibid.*, pág. 33.

6 Para R. Pautrel no hay un valor de imagen, únicamente se guarda el sentido de decepción. Cf. *L'Ecclésiaste*. Paris, Cerf, 1953.

7 Cf. Elsa Tamez, *When the Horizon Clouse. Rereading Ecclesiastes*. New York, Maryknoll, 2000, pág. 21.

A la inestabilidad de las generaciones (4a, 11) se contrapone la estabilidad del cosmos (v. 4b). Sin embargo ambas se unen en la insaciabilidad e insatisfacción (cosmos, vv. 5-7; humanidad, v. 8). La inestabilidad y la inmovilidad se unen debido a la falta de una meta determinada y satisfactoria. La actividad implacable no la garantiza en ningún momento (cf. también 2.1-11), el mar no se llena a pesar de que los ríos no cesan de llegar a él. Vittoria D'Alario logra visualizar bellamente la estructura de estos textos en movimiento cíclico [8].

Hay un movimiento cíclico descrito peyorativamente, tanto en las generaciones como en el cosmos. Por su experiencia histórica frustrante, Qohélet percibe el cosmos como un orden extenso que no admite interferencia. El sistema implacable, cósmico e histórico, arrasa con la subjetividad de los seres humanos. No se es capaz de sentir la brisa suave del mar, o admirar con pasión la puesta del sol o el amanecer. En los vv. 9-10 se pasa a los acontecimientos de la historia. Reaparece la frase "debajo del sol", que remite a la historia humana, y que había aparecido por primera vez en 1.3, en la pregunta programática y *leitmotiv* del discurso, según Ogden (¿Qué provecho obtiene el ser humano de todo su trabajo con que se afana debajo del sol?). Los acontecimientos bajo el sol son como la tierra; fijos perennemente. Los tiempos presente, pasado y futuro pasan como las generaciones, sin embargo, los acontecimientos son los mismos. Qohélet niega cualquier novedad posible. En un orden planteado así, no hay épocas paradisíacas motivadoras, ni promesas factibles, que ayuden a reorganizar la conciencia en el presente. El pueblo anda como Vicente: a donde va la gente [9]. El problema fundamental es la pérdida de la memoria

[8] Cf. *Il Libro del Qohelet. Struttura letteraria e retorica.* Bologna, Editoriale Dehoniano, 1992, pág. 79.
[9] Dicho popular: ¿A dónde va Vicente? A donde va la gente.

histórica (1.11). Las generaciones van y vienen sin conservar la propia historia. Esto significa la muerte de los pueblos, puesto que cada generación tiene que enfrentar su propio presente y su significado, sin legados históricos liberadores y con la posibilidad de cometer los mismos errores de las generaciones pasadas.

De modo que por las connotaciones de los significantes del texto, las realidades cósmicas e históricas son percibidas como de implacable actividad, monótona y sin proyecto alguno. No obstante éste no será el mensaje central a sus destinatarios originales. Aunque, de hecho, ya es contestatario debido a la fascinación generalizada de la aristocracia de su tiempo con respecto al sistema novedoso del Imperio Tolomeo, como veremos más abajo. La inquietud que está detrás es hallar una respuesta al desafío de cómo resistir esos tiempos asfixiantes y cómo sobrevivir dignamente y con sabiduría. Qohélet en todo su discurso, condicionado por esta introducción —poética pero aniquiladora—, se batirá buscando posibilidades de salida en el presente y en medio de la frustración. Pues Qohélet no se resigna al presente anti-humano, calificado como *hebel*.

El libro podría dividirse en tres partes:

1) La frustración total bajo el sol, en donde el poema que acabamos de analizar domina el contenido del libro.
2) Afrontar el presente confiando en la gracia de Dios, en donde aparecen desde ya algunas propuestas de salida, partiendo de la afirmación de fe de que todo tiene su tiempo y su hora.
3) El discernimiento en la resistencia y la alternativa en medio de la frustración, en donde proliferan los consejos, introducidos desde el inicio de todo el texto,

y en donde el refrán de la afirmación de la vida concreta y sensual aparece en su forma más acabada.

El descontento con la realidad calificada como *hebel* aparece en todo el libro, se trata de la experiencia vivida en un tiempo presente. Si al inicio se percibe en forma simbólica, en el discurso aparece descrita abiertamente, a veces de manera profética: contra la opresión, por ejemplo, es claro en 4.1:

> Me volví y vi todas las violencias que se hacen debajo del sol: y he aquí las lágrimas de los oprimidos, sin tener quien los consuele; y la fuerza estaba en manos de sus opresores, y para ellos no había consolador.

A veces de manera irónica como en 5.7-9 (8-9), cuando describe la rapacidad institucionalizada:

> Si opresión de pobres y perversión de derecho y de justicia vieres en la provincia, no te maravilles de ello; porque sobre el alto vigila otro más alto, y uno más alto está sobre ellos.

Y a veces, simplemente con un dicho popular, describe la imposibilidad de la libre expresión:

> Ni aun en tu pensamiento digas mal del rey, ni en lo secreto de tu recámara digas mal del rico; porque las aves del cielo llevarán la voz, y las que tienen alas harán saber la palabra (10.20).

El problema fundamental es la inversión de la sociedad (3.16). A los buenos y justos les va mal y a los malvados les va muy bien (7.15; 8.10-14). Estos acaparan lo que supuestamente eran las bendiciones de los justos: viven muchos años, tienen muchos hijos, son ricos y mueren

con honores. Qohélet es un libro que, como Job, refleja la crisis de la sabiduría al no constatarse en la realidad la tradición sapiencial de la retribución.

Independientemente del discurso denotativo y la claridad de la decepción del presente invertido, el narrador, a través del discurso muestra, a veces, los sentimientos de un ser que destila una rabia insoportable frente al presente desolador. No solamente se observa en palabras como *hebel,* sino en la construcción de las frases. En algunos textos no se escucha al clásico sabio: poco de palabras, prudente y sereno. Parece que en situaciones de desesperanza no hay cabida para la serenidad. Me refiero a textos como aquellos referentes al trabajo esclavizante *(amal)* [10], donde llega a afirmar con rabia que aborrece la vida y el trabajo (2.17, 18, 21). Las razones son porque no se saca provecho del producto del trabajo, convierte la vida en sufrimiento y le impide descansar de noche, o porque el producto de su trabajo le es quitado, lo cual lo describe como *hebel* y mal grande (2.20-21), o porque el afán por acumular riquezas domina al ser humano y hay algunos que trabajan incansablemente sin siquiera tener con quien compartir el producto (4.8).

"Atrapar viento" es una frase que utiliza el narrador varias veces, cuando diagnostica su realidad presente. La frase aparece por lo general a la par de *hebel,* y el sentido apunta hacia la inutilidad del esfuerzo y, por consiguiente, al resultado de frustración. La vulgata tradujo *ri'ut ruaj* como "aflicción de espíritu", basándose en otros sentidos de la palabra *ruaj*. Y si bien no es del todo correcto, como afirma la mayoría de estudiosos, algo tenía de razón al transferir el sentido al estado de ánimo del sujeto.

[10] El término aparece reiteradamente en Qohélet: de las 57 veces que aparece en el primer testamento, 35 las utiliza Qohélet. Cf. Jenni-Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento,* 1978, pág. 660.

La realidad invertida no solo produce rabia, sino duele en el pecho, o produce un "hueco en el estómago" que oprime el alma.

Ahora bien, nunca un mundo narrado surge de la nada. En la configuración literaria del discurso va adherida, como una sombra, a la realidad que la sostiene dándole consistencia. Es más, esta realidad, —contexto económico, político, cultural, social y religioso— vivida de determinada manera por el creador de la obra, es quien motiva la concepción y condiciona la configuración del mundo narrado. Por eso no se puede analizar un texto sin ver el contexto que lo produce, aun cuando se esté jugando con hipótesis.

2. Todo es nuevo bajo el sol: el Imperio Tolomeo

Una clave importante para entender el libro de Qohélet es la ubicación del texto en su contexto. Solo así podemos observar que el narrador no es un individuo aburrido o un filósofo que se pone a filosofar acerca de su hastío de la historia humana.

La mayoría de los eruditos están da acuerdo en afirmar que el libro surge en el tiempo del helenismo, al inicio, alrededor del siglo III a. E. C. Fue durante el reinado de los reyes tolomeos que gobernaron desde Alejandría, Egipto, alrededor de cien años, sobre todas las provincias de su imperio, incluyendo Palestina. Se trata de una época cuya novedad es sorprendente. Martin Hengel habla de un cambio estructural sin precedentes. La estructura geográfica y económica de Egipto bajo los tolomeos, requirió una administración dirigida y centralizada muy organizada.

En los llamados papiros de Zenón [11], descubiertos a principios del siglo XX, aparece con detalles la forma como se realizaba la administración económica y fiscal del gobierno tolomeo. En ellos se observa la burocracia opresora agraria, los problemas monetarios, las maneras de ser de los funcionarios, el funcionamiento del comercio, e infinidad de asuntos familiares. Apollonio era el *dioiketes* o administrador de Tolomeo Filadelfo (261 a. E. C.), y era a él a quien Zenón, un funcionario enviado a las provincias, informaba todo lo relacionado a la producción económica. La eficacia explotadora en el modo de gobierno se advierte en la manera como dominaban las provincias. No era como en los tiempos de los imperios asirio o babilónico, cuya crueldad es descrita por los profetas. Acá, en el tiempo de los tolomeos, cada provincia era visitada por dos funcionarios reales: un economista *(oikonomos)* para la administración de las finanzas y del comercio, y un oficial militar *(strategos);* bajo ellos había una serie de oficiales subordinados y una pesada burocracia.

Para Rostovtzeff, los griegos eran agresivos y osados, trabajaban duro para alcanzar grandes niveles económicos y sociales. Algo que llama mucho la atención es que en ese período se mejoraron los métodos para hacer negocios, aumentaron los bancos y créditos y abundó la moneda de metal [12]. Señala Hengel que desde el comienzo, la firme administración fue suplementada por un comercio de estado poderoso, totalmente novedoso, no

---

[11] Cf. Claude Orrieux, *Les papyrus de Zenon. L' horizon d un grec en Egipte au IIIe siëcle avant J.* C. Paris, Maula, 1983.

[12] Rostovtzeff, *Histoire Economique et Social du Monde Helenistique.* Paris, Editions Robert Laffont, S. A., 1989, págs. 227-271, 781. Para el incremento comercial fue fundamental el monopolio de la moneda de los tolomeos. Se recolectaron o suspendieron las monedas de otras ciudades independientes y se pusieron a circular las propias, de oro, plata y cobre en cantidades suficientes. Cf. Frederic Madden, *History of Jewish Coinage and of Money in the Old and New Testament*, 1967, pág. 22.

conocido antes en ningún estado oriental [13]. La novedad se observa en todos los campos, no solamente en el del comercio, también en las técnicas militares y en la tecnología aplicada a la producción agrícola (se introducen nuevas plantas, se aumenta la fertilidad con la irrigación, se aprovechan las ciénegas, se inventa la noria, etc.). Se elaboraron mapas que conducían a las provincias, y cualquiera que hablase el griego *koiné* podía moverse sin dificultad en las ciudades de las provincias.

Este progreso, como muchos, tiene consecuencias negativas para quienes no son griegos. Alejandría, la capital de Egipto, era vista como la tierra prometida por muchos griegos, ya que sus ventajas eran grandes por no ser "bárbaros", sin embargo, para los siervos o esclavos la situación era la opuesta. Vivían de manera miserable; se sabe de esclavos que huían cuando se enteraban de que eran conducidos a Egipto. La explotación era ilimitada; las revueltas, huelgas y protestas en Egipto, aplastadas casi siempre por las tropas mercenarias, son una evidencia de la opresión. Rostovtzeff señala, en cuanto a la mano de obra, que los avances técnicos en la agricultura condujeron a una transformación rápida donde el trabajo esclavo cumplió un papel principal; los métodos primitivos en la agricultura y la industria fueron dejados atrás, y el trabajo esclavo fue arrasando con los artesanos independientes y la manufactura doméstica.

En Palestina el pueblo semita era objeto de explotación, según Hengel, lo único que se necesitaba de ellos era su productividad económica sin límites. La historia dejó rastro, en uno de los papiros de Zenón, de esta realidad de desventaja para los pobres de Palestina. Se trata de la queja de un campesino a quien se le retiene muchas veces el salario y se le discrimina por no ser griego: "ellos

[13] Martin Hengel, *Judaism and Hellenism*. Philadelphia, Fortress Press, 1974, págs. 6-57.

han visto que soy un bárbaro y yo no se cómo vivir como un griego", atestigua el papiro. Como en todos los imperios, el poder imperial tolomeo se apoyó en la aristocracia de las provincias para mantener su poder, pero únicamente se les dio libertad para lo religioso y lo cultural. Los nobles quedaban fuera del poder económico y político. En Palestina, la familia de los tobiadas, sobre todo con José, quien queda a cargo de recoger los impuestos de la provincia, como arrendatario general, aparece en primer plano como colaboradora de los tolomeos [14].

Esta descripción general del momento histórico en el cual se produce la obra, es la que, a nuestro modo de ver, aparece rechazada y calificada como *hebel* en el discurso de Qohélet. Bajo la abrumadora presencia de la novedad y eficacia bajo el sol de Egipto, fascinante tal vez para muchos, el ojo sabio del narrador no ve más que un imperio acaparador que vigila y explota las provincias. Esto no solo no es nuevo para el sabio, sino que es *hebel*. Lo ve tan poderoso e implacable que causa deshumanización. Y lo más frustrante para el narrador es que pareciera que no hay posibilidades de salida bajo una "maquinaria" tan compacta que no admite interferencia. Se le hace difícil configurar una utopía que combata una vida sin proyecto, como la descrita en el poema (1.4-11). He aquí la causa de su rabia y de su frustración frente a un presente sin realización humana.

3. Saber vivir con dignidad y sabiduría en medio de lo absurdo

Parece ser que el tiempo de Qohélet, no es tiempo de movimientos de liberación. Éstos estuvieron muy pre-

[14] Cf. Robert Michaud, *Qohélet y el helenismo*. Estella (España), Editorial Verbo Divino, 1988, pág. 129.

sentes en el pasado, desde que se formó Israel como pueblo, y éstos vendrán muy pronto, en la lucha de los macabeos contra los seléucidas. Pero Qohélet no los anuncia ni los promueve. Parece ser que para él, el tiempo de revolución no es propicio en su presente. Sus consejos van por otro lado: resistir sabiamente en medio de lo absurdo. Y éste sería el mensaje más importante de su discurso. No el de la descripción del mal y del dolor que se experimentan en una sociedad invertida, sino el de sobrevivir con dignidad la realidad deshumanizante y aniquiladora.

4. Los tiempos como estructura de posibilidad

Los tiempos es una categoría clave para comprender el libro desde esta perspectiva. Los tiempos cronológicos pasado, presente y futuro pareciera que se han confabulado contra los seres humanos, negándose a ofrecer alternativas para una realización humana, buena y placentera. Ni siquiera a nivel de las promesas mesiánicas se atreve Qohélet a afirmar un futuro mejor. No hay claridad ni en el pasado ni en el futuro. Ambos tiempos remiten irremediablemente al presente, un presente asolador, catalogado como *hebel*, una porquería. No hay cabida para el Dios liberador del Éxodo que con brazo fuerte arrancó a su pueblo oprimido de las manos de Faraón en Egipto. Tampoco hay credibilidad en el anuncio de liberación del deutero-Isaías y sus visiones utópicas de nuevos cielos y nueva tierra. En el capítulo 7 se lee: "No digas que los tiempos pasados son mejores...". De manera que en el discurso del narrador no se permite ir al pasado para sacar nuevas fuerzas, transformar el mundo y realizar los sueños utópicos. Peor aún, tampoco hay en el discurso la descripción de un futuro diferente, cuya visión liberadora

ayude a soportar el presente deshumanizante (6.12; 8.7,17). Creo que ésta es la angustia mayor del narrador: su incapacidad de descifrar el futuro, de penetrar en el misterio del devenir histórico y vislumbrar una nueva sociedad. Los horizontes están cerrados. Dirigirse al futuro sería una ilusión carente de esperanza sólida. Hay algo en el tiempo presente de *hebel* que a los ojos del sabio desalienta de forma nefasta a aquellos que no se dejan engañar por las últimas novedades (del orden foráneo). La sabiduría en un mundo así, causa dolor (1.18).

Para salir del atolladero de una realidad en donde los tiempos cronológicos no son viables para forjar caminos de realización humana, el narrador no tiene otra alternativa que redimensionar los tiempos, como estructura de posibilidad. Por pura afirmación de fe, se pasa a una visión kairológica de los tiempos. "Todo tiene su tiempo y su hora" es una afirmación de fe, pura y simple. Y éste es el primer consejo del sabio: creer que todo tiene su tiempo y su hora, si ahora se vive un tiempo de *hebel*, éste cambiará alguna vez a un tiempo de no-*hebel*. La lógica del poema, que abarca toda la existencia humana, permite hacer esta afirmación. No hay en la realidad ningún indicio claro que le dé pie para afirmar el cambio, no obstante, lo afirma por fe. Esto es porque el ser humano no puede vivir sin utopías. La esperanza es algo intrínseco a la humanidad. Si muere la esperanza, el ser humano muere. No hace la afirmación con bombo y platillos. Hace la propuesta casi a regañadientes, más que todo porque finalmente la vida —digna— es más importante que cualquier cosa, aunque diga en alguna parte que prefiere a los muertos en vista de que no han visto las atrocidades que acontecen bajo el sol (4.5). Utiliza un poema bellísimo, excelentemente construido. Este poema invita al lector a repensar su actitud frente a los acontecimientos frustrantes bajo el sol. La fe en que todo tiene su tiempo y su hora

permite afrontar con madurez el presente confiando en la gracia de Dios, pues Dios es el sujeto del cambio de los tiempos.

La primera (3.1) y la última frase (3.9) enmarcan el poema construido con catorce frases pares, antitéticas. En cada una de ellas aparece el término "tiempo" (hebreo *'et*), veintiocho veces. El significado de tiempo *(et)* que aparece en los vv. 3.2-8 no apunta a momentos con carácter de temporalidad, sino que alude a situaciones u ocasiones particulares, esto es, a la estructura concreta de una situación dada [15]. El poema abarca la totalidad de la existencia humana. Aparecen catorce parejas, el doble de siete, número que en la cultura hebrea significa plenitud, totalidad. Las frases son impersonales; no aparece ni el sujeto que ejecuta las acciones ni el que las experimenta. Así enlistadas las frases en esta meditación lírica, el narrador es capaz de lograr impacto en el lector. La ausencia de sujetos también añade sentido al texto. Es decir, pareciera que dijera que en casos extremos, como los de nacimientos y de muertes, hay que aceptar la imposibilidad humana de interferir.

Entonces, todo el poema es una invitación a acoger la gracia de Dios, y a tener fe en el cambio de situaciones. La sabiduría está en discernir los tiempos buenos y los tiempos malos. Cuando se viven momentos malos no solo hay que tener fe de que la situación cambiará alguna vez, sino en saber vivir esos tiempos. Si simbólicamente se vive en tiempos de arrancar lo plantado, por ejemplo, de todos modos se planta, pero no se espera la gran cosecha. Si se está en tiempos de odio, se ama a pesar del tiempo, pero no se debe esperar una efusiva correspondencia al amor. Si los tiempos son de guerra,

[15] John R. Wilch, *Time and Event: An Exegetical Study of the Use of ëet in the Old Testament to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time.* Leiden, E. J. Brill, 1969, pág. 102.

se lucha por la paz, pero a sabiendas de que no habrá mucho fruto. De manera que no solamente es importante tener la certeza de que los tiempos cambiarán, sino saber discernir los tiempos para poder resistirlos mejor. De esta forma se pueden aprovechar los momentos que alegran la vida en medio de la negatividad. Por el contrario, cuando se sabe que se viven momentos buenos, hay que aprovechar ese tiempo y disfrutar lo mejor posible; se sabe que las situaciones pueden cambiar para mal.

Afirmar que cada evento, asunto o actividad humana, tiene su tiempo, implica que no hay que alarmarse, que todo está bajo las manos de Dios [16]. Dios es el sujeto implícito de las acciones presentes en el poema. El sentido del texto, ubicado en su contexto histórico y del texto mismo, no puede ser interpretado de un modo pasivo, afirmando que los humanos deben cruzarse de brazos esperando mejores tiempos. Una interpretación más eficaz y cercana al sentido del texto sería que no hay que dejarse aplastar por el presente opresor, ni preocuparse con ansiedad insana por el futuro. No hay que vivir decepcionados o frustrados todo el tiempo; Dios tiene control sobre los acontecimientos bajo el sol. Hay que acoger la vida como don de Dios y aprovechar los momentos gratificantes que humanizan, aun cuando éstos sean insignificantes.

5. La afirmación de la vida concreta y sensual

Los tiempos como estructura de posibilidad y la afirmación de la vida concreta, son dos propuestas del narrador para resistir con dignidad el presente de *hebel*.

[16] Graham Ogden, *Qoheleth*. Sheffield, JSOT Press, 1987, pág. 52.

Es reiterativo con respecto a la afirmación de la vida concreta. La repite seis veces en partes claves del libro (2.24; 3.12-13; 3.22; 5.17; 8.15; 9.7-9). El narrador protagonista trabaja, hace, examina, reflexiona, busca y llega a la conclusión de que en su realidad de *hebel* no hay mejor cosa que afirmar la vida concreta y sensual. En cada estribillo aparecen detalles diferentes en la interpelación a la afirmación de la vida y la alegría. En 9.7-9 aparece en su forma más acabada. El marco en el cual aparece el llamado a la vida es la realidad amenazante de la muerte (9.1-3 y 10-12). Por eso está en imperativo. Parece ser que una de las mejores salidas posibles para Qohélet es rechazar el presente asumiéndolo de manera positiva, o sea, afirmando aquello que el presente es incapaz de ofrecer: descanso, alegría, comida compartida. Y esto a un ritmo donde el tiempo cronológico no cuenta. Cuenta la vida de los seres humanos satisfaciendo con alegría sus necesidades fundamentales: comida, bebida, amor, alegría. Se trata de comer lo que esté al alcance aunque sin prisas, como si se viviera la eternidad dentro del tiempo contable, pero sin tomarlo en cuenta, porque no se cuentan los minutos. En esta propuesta el tiempo no es oro, como lo es para las finanzas, el mercado, la bolsa de valores y la producción del trabajo esclavizante. Cuentan los cuerpos vivos y la vida terrenal, previa a la muerte.

El ritmo de afirmar la vida en el comer pan y beber vino con alegría y con la persona amada, se opone al ritmo deshumanizante que aparece en el poema inicial del libro, en el cual pareciera que no hay espacios de gratuidad. De igual forma, la propuesta de la afirmación de la vida concreta se opone al ritmo deshumanizante del sistema tolomeo que centraba su atención en la producción. Los humanos eran vistos como objetos de producción de objetos, y no como sujetos plenos. La cena alegre y compartida (9.9) es humanizadora, y este acto humanizante

es placentero a Dios. Dios disfruta cuando sus criaturas disfrutan. Para el narrador, la comida y la bebida son don de Dios y un derecho de los humanos, quienes pueden alegrarse sin sentimientos de culpa. Qohélet desafía a quienes les interesa trabajar sin descanso para acumular riquezas. No vale la pena, dice. Disfrutar la vida intensamente, aunque sea por poco tiempo, vale más que las riquezas, la longevidad y la bendición de muchos hijos (6.3,6).

De manera que para Qohélet la afirmación de fe de que todo tiene su tiempo y su hora, y la afirmación de la vida concreta y sensual, son dos propuestas que permiten a los seres humanos resistir y sobrevivir con dignidad en tiempos malos, "cuando seres humanos dominan sobre otros para hacerles daño" (8.9). No obstante ahí no terminan los consejos de este sabio antiguo. Aunque buenos planteamientos, no son suficientes cuando se vive bajo el sol en una sociedad invertida en donde a los malos les va bien y a los buenos mal. Por eso, Qohélet dedica gran parte de su discurso a proverbios populares; sabiduría práctica para discernir disyuntivas del día a día. Hay que saber elegir, hay que saber cómo sobrevivir minuto a minuto. La muerte no se debe adelantar innecesariamente, por imprudencias (cf. 7.15-17). Los proverbios son importantes puesto que surgen de la experiencia diaria, por medio de la verificación constante. No son dogmas, ni pueden dogmatizarse, pues un día servirá el consejo y al otro día el mismo consejo podría ser hasta contraproducente. Los dichos son consejos prácticos que sirven para preservar la vida. Para el narrador hay que ser muy avispados en tiempos difíciles para no autodestruirse antes de tiempo. Hay que escoger, como diríamos hoy día, "de dos males el menor y de dos bienes el mayor". Así que como no se sabe lo que pasará dado que los horizontes están opacos y no permiten ver más allá del

presente, hay que prever posibles salidas y ser bastante precavidos (7.18; 11.4-6). La solidaridad es mejor porque la unión hace la fuerza (4. 9-12).

Conclusión

El libro de Qohélet puede interpretarse de diversos modos, y así se ha hecho a través de la historia. Sin embargo, cuando se toma en cuenta el contexto socio-económico, político y cultural en el cual surge la obra, y el contexto desde el cual se va a la obra, la interpretación adquiere un sentido mayor para la vida de los lectores. Qohélet también tiene su tiempo propicio para ser leído. Habrá épocas en la historia en las cuales no aporte mucho a nivel global, y habrá tiempos en los cuales su lectura se vuelve pertinente.

Hoy, inicios de un milenio (para los cristianos) que arrastra una década de imposición de un modelo económico de mercado libre globalizado, Qohélet tiene una palabra importante que decir frente a nuestro mundo en el cual la eficacia y la tecnología se imponen robando el espacio de lo humano: la vida concreta y los valores humanizantes, como la solidaridad, la sensibilidad y la comunión. "¡Sálvese quien pueda!" es el eslogan implícito en la competencia a la que están siendo sometidas millones de personas en todo el mundo, a todos los niveles, para no ser excluidas y consideradas desechables por la sociedad mercantilista y consumista. Lastimosamente, los datos aterradores del PNUD sobre los impactos de la globalización para los más pobres y para la naturaleza, no impactan ni sensibilizan a la mayoría. Más atractivo para las multitudes es observar el último aparato en los medios de comunicación, que incursionar en el pensamiento crítico de los efectos no intencionales de la

globalización económica y del avance tecnológico al servicio de la eficacia del mercado. Para quienes estamos desencantados y nos sentimos frustrados con la realidad actual, el mensaje de Qohélet es simple y sabio: No se dejen deshumanizar en una sociedad deshumanizante, afirmen la vida concreta y sensual mientras puedan, tengan certeza de que vendrán mejores tiempos, pues todo tiene su tiempo y su hora. Sean prudentes y precavidos en actitud y práctica, para no morir prematuramente.

Job: ¡Grito violencia, y nadie me responde! [1]

Las iglesias y los cristianos en general enfrentamos el problema de la insensibilidad y la insolidaridad; antivalores humanos, opuestos al mensaje de Jesucristo. Se trata de un proceso de deshumanización creciente, y no solo de los excluidos, sino de todos y todas. Parece ser que únicamente lo rentable es digno. Conmoverse frente al dolor ajeno no solo no produce ganancias, sino que interfiere de forma negativa en el mundo de la competencia en donde todos se lanzan a ganar. La gracia, la misericordia, lo propiamente humano, están perdiendo terreno en nuestro mundo actual globalizado. Los intereses económicos

---

[1] La mayor parte de este artículo apareció por primera vez en *Concilium* No. 273 (1997).

ocupan la prioridad en "los gráficos de la vida humana". Los índices de la gracia, la misericordia y la solidaridad van en descenso, causando grandes pérdidas a la humanidad y el cosmos, sin que nadie, a excepción de algunos pocos, catalogados de idiotas [2], se percaten.

Desde el basurero, escuchamos a Job: "Grito violencia, y nadie me responde; pido socorro, y no me defienden" (19.7). Y, poco más tarde, desde las calles helenizadas de una provincia sometida al imperio tolomeo del siglo III a. E. C., escuchamos la afirmación del sabio Qohélet:

> Yo me volví a considerar todas las violencias perpetradas bajo el sol: vi el llanto de los oprimidos, sin tener quien los consuele; la violencia de sus verdugos, sin tener quien los defienda (4.1).

Quiero en esta conferencia detenerme en estos dos libros, Job y Qohélet, con la intención de buscar algunos criterios que nos ayuden a responder a nuestra realidad insensible hoy, y a vivir en tiempos absurdos.

1. Job, el inocente que sufre el abandono en carne propia

En una lectura de Job es importante sentir los silencios y los gritos. Voy a centrarme solamente en ellos.

1.1. Los silencios

En el libro de Job encontramos varios silencios. Algunos de comunión profunda, otros añorados, otros devastadores.

[2] Así los pintan Carlos Alberto Montaner y otros en *El manual del perfecto idiota latinoamericano*. Barcelona, Plaza & Janés Editores, S. A, 1996.

El primero y más intenso es el que dura siete días y siete noches. Tres amigos, Elifaz, Bildad y Sofar, "salieron de su lugar" y vinieron a verle para "compartir su pena y consolarlo" (2.11). El narrador cuenta que al reconocer el cuerpo de Job

> ...rompieron a llorar: se rasgaron el manto, echaron polvo sobre la cabeza y hacia el cielo y se quedaron con él, sentados en el suelo, siete días con sus noches, sin decirle una palabra, viendo lo atroz de su sufrimiento (2.12-13).

El silencio se vive en el espacio del sufriente. Dice el texto que sus amigos salieron de su lugar y vinieron a verle. Se detuvieron en la nueva casa de Job, el basurero: "sentado en la tierra, entre la basura" (2.8). Allí llegaron y se escandalizaron al ver el cuerpo repugnante. Toda palabra pronunciada era inútil en esos momentos.

El silencio era la sabiduría mayor. Se trata del silencio solidario que sintoniza en armonía las almas, las lágrimas y el ritmo de los corazones. La única interferencia disonante es el sonido de la tejuela que usaba Job para rascarse las llagas malignas (2.8).

La sabiduría del silencio será reclamada más tarde por Job (13.5), sin embargo no se repetirá, pues los discursos construidos con la razón ocuparán todo el escenario hasta el final de la obra. Complicarán las relaciones de amistad y harán que la solidaridad se ausente.

No es el raciocinio en la búsqueda de las causas del sufrimiento la sabiduría mayor para el momento, es la compasión movida por los cinco sentidos del cuerpo humano. Ellos ven, oyen, huelen, tocan y prueban las lágrimas propias. Se vive un silencio solidario, intenso y conmovedor que humaniza y pone en comunión a los humanos.

Conmoverse frente a la desgracia del otro o la otra implica reconocer al otro como humano, e implica igualmente humanizarse uno mismo. Es un proceso de humanización mutua.

Hay otro tipo de silencio diferente y necesario. Son silencios unidos a la mente y al oído del que escucha. Silencios que instruyen. Job pide varias veces que sus amigos, los sabios, se callen y escuchen.

> Oíd atentamente mis palabras, sea este el consuelo que me dais; tened paciencia mientras hablo (21.2-3).

Los amigos hablan y hablan y no tienen la capacidad de escuchar argumentos contrarios a la tradición. La realidad del sufrimiento del inocente no logra destruir sus creencias. Prefieren defender sus esquemas, pensando que defienden a Dios, a escuchar una voz disonante que viene de la experiencia real. Job les dice:

> ¡Ojalá os callarais del todo, eso sí que sería saber! Por favor, escuchad mis argumentos, atender a las razones de mis labios... Vuestros avisos son proverbios polvorientos y vuestras réplicas son arcilla... Escuchad atentamente mis palabras, prestad oído a mi discurso (13.5s.,12,17).

También Job está dispuesto a guardar silencio para escuchar nuevos argumentos que le expliquen la injusticia: Pide ser instruido y promete guardar silencio mientras los otros exponen su sabiduría (6.4). Esos son silencios activos en actitud de escucha, propicios para cambiar de esquemas y actitud.

Job siente que nadie le escucha: "¡Ojalá hubiera quien me escuchara!...", dice en el v. 31.35. Las palabras de Dios, después de las de Elihú, le manifestarán que Dios le escucha.

Pero no todos los silencios son sabios. Hay silencios que matan.

Job se siente obligado, por justicia y dignidad, a romper el silencio y defenderse frente a las acusaciones de que es por su culpa que se encuentra en esa situación infrahumana. Litiga con los amigos y con Dios. Con hechos de la propia experiencia, sistematizados en discursos racionales contracorrientes, Job afirma la injusticia cometida. Su discurso es de vida o muerte. Si Job no denuncia el orden injusto en el cual sufren los inocentes, éste se implantará como lógico y su irracionalidad será encubierta como racional. Guardar silencio es morir: "¿Quiere alguien contender conmigo? Porque callar ahora sería morir" (13.19) [3]. A sus amigos les confiesa que él se juega el todo por el todo: "Guardad silencio que voy a hablar yo venga lo que viniere, me lo jugaré todo..." (13.13s.). Ésa era su manera de actuar, aun antes de caer en la desgracia (31.34).

2. Dios guarda silencio y ese silencio de Dios desata los gritos de Job

2.1. Los gritos

Después de que el silencio intenso compartido durante siete días y sus noches se tornó insoportable, la obra cambió el ritmo de la pasión. Los gritos de Job y sus amigos rompieron el silencio, y una gritería colmada de argumentos concretos y abstractos se apoderó de la atmósfera del basurero. Se pronunciaron alrededor de trece discursos, seis de Job, seis de los amigos (dos cada uno), y uno del joven Elihú. Al final se agotaron las palabras y

[3] Sigo la traducción de A. Schökel, *Biblia del peregrino*. Bilbao, 1993.

argumentos; los gritos quedaron sin respuesta. Dios tendrá que levantar también la voz; inevitablemente.

El grito de Job reclama justicia, sale con fuerza acompañado de enojo y angustia. Se trata del grito que el sujeto es incapaz de controlar. Job grita con vehemencia maldiciendo el día que nació (3.1-3), exigiendo ser escuchado, demostrando su inocencia, combatiendo, con argumentos de la vida cotidiana, la inconsistencia de la doctrina de la retribución. Casi podría afirmar que el lector o espectador de la obra, ve, escucha y siente la tragedia. La obra está escrita con tanta pasión que hasta podría darse que el exégeta, dedicado a descubrir secretos no vistos por analistas anteriores, sienta asimismo, por algunos instantes, palpitar su corazón aceleradamente.

Job, al no encontrar respuesta a sus denuncias, la arremete contra Dios. Los sabios amigos no pueden permitir tal irreverencia[4]. Con argumentos ya sabidos, intentan ahogar los gritos del sufriente. Gritos versus gritos. Uno probando la inocencia del justo, otros buscando la culpabilidad.

En el recorrer de los discursos parece ser que Job no espera ser recompensado, lo que busca es recobrar su dignidad como humano. De hecho, lo más admirable en Job no fue el no maldecir a Dios, sino el hecho de que nunca perdió su dignidad de humano. Es más, en el proceso de su denuncia y defensa se creció en ella:

> ¡Aquí está mi firma!, que responda el Todopoderoso, que mi rival escriba su alegato: lo llevaría al hombro o me lo ceñiría como una diadema. Le daría cuenta de mis pasos y avanzaría hacia él como un príncipe (31.35-37).

---

[4] En el texto abunda la terminología judicial. Job desea entablarle un juicio a Dios. Sus amigos son los abogados de Dios (13.8). Cf. A. Schökel-J. L. Sicre, *Job*. Madrid, 1983.

Así concluye Job su último discurso.

Los gritos de Job son aquellos que salvan. "Callar ahora sería morir" (13.19). Pero los gritos de los otros son gritos inútiles. Discurren fuera del referente concreto, capaz de verificar las injusticias. Defendiendo al Todopoderoso con afirmaciones desfasadas de la realidad cotidiana, condenan al justo y a sí mismos. Como Satán, los amigos se convierten en acusadores, sin quererlo. Job afirma:

> He oído ya mil discursos semejantes, todos sois unos consoladores importunos. ¿No hay límite para los discursos vacíos...? También yo hablaría como vosotros si estuviera en vuestro lugar: ensartaría palabras contra vosotros, meneando la cabeza, os confortaría con mi boca, os colmaría moviendo los labios (16.2-5).

A veces los discursos inoportunos se endurecen tanto, que se vuelven como pedradas. Job lo siente así al señalar que ellos le afligen y aplastan con sus palabras (19.2).

En este callejón sin salida, algo es claro: ni los silencios ni los gritos alivian el sufrimiento del inocente. Job lo experimenta en carne propia. "Aunque hable no cesa mi dolor, aunque calle no se aparta de mí" (16.6).

La construcción de la obra literaria obliga a Dios a romper el silencio, bajar al basurero y levantar también la voz. Dios, por estar en cuestión, tiene derecho a gritar.

Dios se manifiesta a su estilo, recoloca las preguntas y amplía las visiones. Dios no acusa a Job, como Satán, los amigos y Elihú. Dios habla del cosmos, su creación, la creación de todos y todas, de sus ecosistemas. Ubica la historia humana dentro de ese maravilloso cosmos. En cierto sentido le da la razón a Job. No esquiva el desorden entre los humanos. Reconoce que hay malvados poderosos y hay quienes sufren injustamente. Pero no simplifica ninguna respuesta, ni le receta a Job lo que tiene que hacer. Lo introduce en la complejidad de la existencia

humana y cósmica, para que Job encuentre todas las alternativas posibles e insospechadas. La aparición del grito de Dios puede llevar a Job a levantarse del basurero, afirmar su dignidad de humano, y reconocer su finitud.

El diálogo entre Job y Dios es misteriosamente fructífero. Los silencios previos de Dios frente al dolor del inocente hicieron posible combatir, con la sabiduría de la experiencia, aquella teología que culpabiliza a los inocentes. Pues aunque Job no lo sabía, Dios escuchaba sus gritos. Los gritos de Dios, manifestados en su presencia (una tormenta) y discurso, abrieron el entendimiento de Job. Éste guardó silencio y escuchó sabiduría.

Los silencios y gritos de Dios son capaces de mover a la esperanza. Durante los silencios más penetrantes de Dios, cuando casi la pierde ("¿Dónde ha quedado mi esperanza, quién la ha visto?" (17.15)), llega a asegurar en el próximo discurso la certeza de que su Vengador vive y que le verá cara a cara (19.25).

En el epílogo, Job es restaurado. No obstante, su restauración no obedece al hecho de que no maldijo a Dios a pesar de las adversidades. Creer eso significa darle la razón a Satán y los sabios, en el sentido de afirmar un Dios que troca o vende restauración por no-maldición.

Job no maldice a Dios, tampoco lo bendice. Job le reclama la injusticia cometida contra los inocentes y los justos. Dios reconoce el reclamo de Job; no lo acusa ni culpabiliza. Tampoco le da toda la razón. Dios no es el culpable. Simplemente, como Job, reconoce el hecho. Ambos reconocen sus limitaciones [5]: Dios, tal vez por su infinita misericordia aun hacia los malvados (puesto que no se atreve a acabar con ellos, cf. 40.9-14), y Job por su pequeñez y desconocimiento de ese Dios de gracia (40.4;

[5] G. Gutiérrez, *Hablar de Dios desde el inocente.* Lima, CEP, 1986, pág. 173

42.5). Ambos sufren esa falta de respuesta al grito de quienes se quejan por la violencia cometida injustamente. Y Dios propone, a través de la complejidad del cosmos, la búsqueda de muchas salidas.

En una sociedad utilitarista, como la nuestra, urge traer a la luz la gracia de Dios. Hoy, cuando nadie da nada por nadie, y los méritos se colocan como condición para ser alguien. El Dios de la gracia nos manifiesta que todos y todas, especialmente "los Jobes", son personas dignas por su pura gracia —y no por tener tarjetas de crédito—, y que las personas están por encima de las cosas, y por lo tanto ni se desechan ni se subastan en la competencia.

En el texto Job fue restaurado, sin embargo se quedaron sin restauración las mujeres y los hombres que nacieron en el mundo de los miserables, que vivieron siempre allí, y observaron a Job caer y subir. Esos narrados en Job (30.1-10), y que el poema del poeta salvadoreño Roque Dalton [6] los llama

> ...los siempre sospechosos de todo..., los hacelotodo,
> los vendelotodo, los comelotodo... mis compatriotas,
> mis hermanos.

Los excluidos son "los Jobes" de hoy, cuya sola presencia, como un cuerpo crucificado, debiera aterrar a la humanidad.

[6] R. Dalton, *Las historias prohibidas del pulgarcito*. San Salvador, 1992.



El Dios de la gracia versus el "Dios" del mercado (Gá. 1.4) [1]

No voy analizar los conceptos de Dios ni de gracia desde el lente clásico. Lo considero tan perfectamente correcto como tan perfectamente aburrido. En este ensayo solo deseo contraponer y afirmar el Dios de Jesús al "otro Dios" que en los últimos años, de manera solapada, ha ganado terreno en los espacios humanos, sociales e íntimos [2] Este "otro Dios", desplazando aquellos valores humanos —que por lo menos mínimamente invitan a los seres a distinguir entre la verdad y la mentira—, descarga sus novedades traidoras en todos los rincones de la vida. Y como quien pone un juego de ases en la mesa donde los jugadores se juegan la vida, recoge con sus dos brazos las

[1] El artículo apareció en *Concilium* No. 287 (2000).
[2] Algunas de las ideas básicas de este ensayo fueron expuestas en mi conferencia sobre el mismo tema en el Congreso de Teología en Madrid, organizado por la Asociación de Teólogos Juan XXIII, en septiembre de 1998.

ganancias de la apuesta obligada, a la vista fascinada y pasmada de muchos. Me refiero al "Dios"-Mercado. La propuesta de salvación de estos Dioses es la que quiero contraponer; y a la vez, subrayar la dimensión de la gracia como alternativa a una sociedad en donde nada es gratis. Al final del texto intento responder a la pregunta sobre la factibilidad de apostar hoy a la sobreabundancia de la gracia frente a la abundancia del pecado.

No es nuevo hablar de "otros dioses" como ídolos acaparadores de la voluntad humana. Jesús contrapuso el dinero a Dios como a dos señores irreconciliables cuando ambos, "mamón" y Dios, se convierten en objeto de adoración (Mt. 6.24). Pablo también se refirió de modo figurado a "otro evangelio" contrario al de Jesucristo (Gá. 1.6). Teólogos contemporáneos lo han hecho [3]. Tampoco es nuevo privilegiar al Dios liberador o de amor incondicional. Tarea de todos los tiempos ha sido el discernir proféticamente al Dios creador del Dios creado por los seres humanos. Reiterada y apasionada ocupación ha sido la de los pensadores de Dios desvestir a los "Dioses" y a Dios mismo, de los ropajes que los mismos humanos diseñaron para su propio sometimiento idolátrico. Y otra vez, a finales de un siglo y principios de otro, la exigencia reaparece como si la humanidad caminase de reversa. Porque así como Dios no muere, los ídolos nunca mueren. Solo cambian de piel, como las serpientes. Y esto es así por cuanto los humanos tenemos una capacidad asombrosa de reinventar el pecado e incrustar nuestros deseos

[3] Cf. Jon Sobrino y otros, *La lucha de los Dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. San José, DEI, 1980; Hugo Assmann y Franz Hinkelammert, *A idolatría do mercado. Ensaio sobre economia y teologia*. Petrópolis, Vozes, 1989 (edición castellana: Hugo Assmann, *La idolatría del mercado*. San José, DEI, 1997); Ulrich Duchrow, *Global Economy*. Genëve, WCC, 1987, y *Alternatives to Global Capitalism. Drawn from Biblical History, Designed for Political*. Heidelberg, Kairos Europa, 1995.

nunca satisfechos en aquellos lados oscuros del corazón. El dilema en las relaciones Dios-ser humano es que Dios se recrea —de recreo— creando humanos libres y los humanos se esclavizan creando a "Dioses amos".

Los soplos de los nuevos vientos de final de siglo e inicios del nuevo, están haciendo volar las páginas del libro que por mucho tiempo ha tabulado los buenos de un lado y los malos de otro. Todos somos buenos y todos somos malos, dicen. Y es verdad. Nos mentiríamos a nosotros mismos si nos afirmamos como absolutamente buenos o como absolutamente malos. La complicidad en las desgracias del mundo, que no es otra cosa que la manifestación del pecado estructural, es imposible de ocultar. La subjetividad múltiple y la transversalidad en cada persona de acuerdo a su clase, raza, género, edad, "complejizan" las clasificaciones ingenuas. Sin embargo, no todos somos tan buenos como algunos ni todos somos tan malos como otros. Hay estructuras político-económicas y sujetos responsables identificables del profundo sufrimiento de muchos. Si esta diferencia es pasada por alto, no estamos viendo lo que vemos ni oyendo lo que oímos. A nivel global, los gráficos de los últimos informes oficiales del PNUD sobre el desarrollo humano son un índice que marca la involución humana desde la perspectiva de lo propiamente humano. Cuando se lee que las doscientas veinticinco personas más ricas del mundo poseen una renta igual al 47% de la población mundial, o sea de dos mil quinientos millones de personas —las más pobres— del mundo, nos encontramos con un mundo perverso. Y no es que doscientas veinticinco personas sean malas y dos mil quinientos millones, buenas. Es que existe un orden económico mundial cuyas políticas producen efectos no deseados, difíciles de resolver [4]. Dos mil

---

[4] En el último informe del PNUD, se percibe la creciente desproporción entre los más ricos y los más pobres del mundo: en 1913, la diferencia

quinientos millones no es una simple cifra del contador, cada persona representa un drama cotidiano, una oración a gritos invocando la misericordia del Dios de la gracia.

1. "El Dios" del mercado

Si nos paramos como seres invisibles a la par de los maniquíes exhibidos en las vitrinas, observamos las caras y leemos los pensamientos de la gente. En la actualidad las vitrinas, más que cualquier otro libro, son un espacio privilegiado para analizar la vida urbana, la situación económica, política y cultural de los países. "Dime qué compras y te diré quien eres", sería la frase clave para un análisis económico, social, antropológico, psicológico, político, ideológico y hasta teológico, no solamente de la gente sino también de los países.

Pareciera que una antropología configurada en los espacios del *marketing* se está desarrollando bajo la voluntad de este "Dios". "Dime qué compras, cuándo compras, cómo compras, a quién compras y te diré exactamente quién eres, o —mejor dicho— quién crees que eres". La vía contraria marcaría el no-ser desde la perspectiva del mercado. "Dime qué no compras y te diré qué no eres". Porque según esta lógica, el ser se constituye por el comprar, por el tener. Descartando al criticable Descartes, pero por una vía peor, se afirma: "Compro, luego existo". Y quizás no hay opción para una amplia

del ingreso del 20% de la población más rica era de 11 a 1 con respecto al 20% más pobre; en 1960 se profundizó de 30 a 1; en 1990 pasó de 60 a 1; en 1997, de 74 a 1; y en 1998, de 84 a 1. UNPD, *Human Development Report 1999*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1999, pág. 3.

mayoría de la población mundial, en vista de que para ser alguien digno e importante muchos se lanzan a consumir lo que los medios de comunicación ordenan. El mercado postula al "Hombre Nuevo" o "Mujer Nueva" como aquellos que usan determinados trajes, zapatos y automóvil; tienen una determinada figura, cuentan con cierto número de tarjetas de crédito y portan un teléfono móvil. Éste es el ideal de "Hombre o Mujer Nueva" que nace del mercado, es su producto, se somete a él como a un Dios, y obedece sus dictados.

Quienes sienten el llamado de convertirse en "Hombre Nuevo" saben que fuera del mercado están perdidos. Su fin es ganar, ser el mejor, tener éxito. Y para mantener el estatus de "Hombre Nuevo" saben que no pueden dejar de trabajar día y noche, ser competentes y eficaces al grado máximo. Saben que no cuentan con tiempo para pensar en algo que vaya más allá de la competencia, el consumismo y la eficacia. Con esta manera de vivir no hay tiempo para acoger y disfrutar el don de la vida, ni ocasión para enamorarse. Mucho menos hay tiempo para la solidaridad con el prójimo, los oprimidos, los que sufren. Contraproducente para la competencia y eficacia es pensar en los excluidos, es decir, en aquellos que no alcanzaron los bienes del mercado porque no encontraron un empleo.

Los niños sin casa que vemos en las calles del mundo globalizado, las madres prostitutas, los migrantes —buscadores eternos de trabajo—, los sin tierra, en fin, "los perdedores" según los criterios del mercado neoliberal, son como un fantasma que ronda amenazante alrededor de los "Hombres Nuevos". Pues estos excluidos son vistos como el posible futuro de cualquiera. Nadie se siente seguro, se tiene miedo de caer en la pobreza, de perder el empleo, el prestigio y la dignidad comprada de "Hombre o Mujer Nueva".

El "Dios" del mercado se presenta atractivo a los ojos fascinados de muchos, sin embargo, como no conoce la misericordia ni la gracia, sus exigencias son deshumanizantes. En su consigna "¡sálvese quien pueda!" no hay salvación. Solo existe la condena del "Dios" del mercado libre, quien como tirano somete a sus vasallos y excluye y expulsa a quienes no son capaces de seguir sus preceptos. En nuestra sociedad global, donde reina el imperio de la ley, intentamos salvarnos siguiendo los dictámenes impuestos por la sociedad de mercado neoliberal. Pensamos que si no seguimos las reglas del mercado, estamos perdidos. Y de hecho, al cumplirse las leyes del mercado a cabalidad, sin interferencia de ningún tipo, quedan fuera muchos. Hoy el pecado estructural se ubica justamente aquí, en la consolidación de este "Dios" en la arena de la competencia. Cuando este "Dios" gana, los humanos pierden; y cuando los humanos pierden, pierde el Dios de la gracia. Porque en la vida buena de los seres humanos se juega el honor del Dios de Jesús.

2. El Dios de la gracia

Hay dos tipos de Dioses, unos que dan su vida para salvar la humanidad y otros que exigen la vida de los humanos para salvarse a sí mismos. En las tradiciones mexicanas, los Dioses de la cultura náhuatl, junto con Quetzalcóatl, decidieron sacrificarse para que la humanidad alcanzara el movimiento, o sea, la vida; pero el Dios del imperio azteca, Huitziloposhtli, exigía sacrificios humanos para poder él sobrevivir con el sol cada día. Metafóricamente se ha dicho que el "Dios" del mercado exige vidas humanas. Éste sería el "Dios" de hoy que mata para vivir. La soteriología cristiana por el contrario,

muestra a un Dios que da la vida, su propia vida, para salvar la humanidad. Fijemos ahora la mirada en el Dios cristiano y su propuesta salvadora.

Corazón de la teología cristiana, según la tradición, es el dogma de que Jesucristo dio su vida para salvarnos del pecado. En la teología bíblica lo observamos en una de las cristologías más antiguas retomadas por Pablo en Gá. 1.4, cuando escribe:

> ...el cual se dio a sí mismo por nuestros pecados para librarnos del presente siglo malo *(tou aionos tou enestotos ponerou)*, conforme a la voluntad de nuestro Dios y Padre.

Contraponer el Dios de la gracia al "Dios" del mercado, implica atreverse a preguntar por el significado del viejo y repetido dogma del don de Dios en Cristo en ofrenda por el pecado. No es difícil identificar "el siglo malo" o "el mundo perverso". Los millones de muertos por hambre o violencia política en un mundo en donde los avances tecnológicos por primera vez son capaces de producir alimentos para todos los habitantes del planeta, denuncian la perversidad. Sobre la inversión de la sociedad actual se ha escrito mucho. Lo difícil es responder a la pregunta de por qué acontece liberación del "mundo perverso" cuando "Cristo se entregó por nuestros pecados". El hábito de repetir el dogma a ciegas no permite una reflexión de significación profunda factible para los distintos tiempos que lo interrogan. No obstante cuando "otro evangelio", el de la ley del mercado, se postula como tal, provocando un impacto fatal en la humanidad y el cosmos, la relectura de los fundamentos soteriológicos se hace urgente; la afirmación de la vida por medio de la gracia se convierte en una propuesta teológica que ilumina espacios alternativos.

Una respuesta a la pregunta anterior sería que la propia entrega de Jesucristo posibilita la liberación, ya que

con el acto de darse a sí mismo como don se da la interferencia de una lógica diferente a la del "siglo malo". Se trata de la lógica de la gracia. La salvación por gracia se contrapone a la de la actual sociedad de mercado libre. En el postulado "¡sálvese quien pueda!", nadie se salva; puesto que no hay ni gracia ni solidaridad, ni conciencia de libres. Quien de ese modo busca la vida la pierde, y como cada quien se siente condenado a buscar el bien propio para salvarse, condena a cuantos encuentra a su paso. Dominados por la lógica de buscar la propia salvación en el mundo de la competencia, se entra en el mundo de pecado cometiendo pecado constantemente contra sí mismo y el prójimo. En una sociedad de "¡sálvese quien pueda!" todos nos convertimos en cómplices y víctimas del pecado, aun contra nuestra propia voluntad.

Para acabar con esa lógica mortal, Jesucristo, el rostro humano de Dios, llama dramáticamente la atención hacia una lógica desconocida por el presente "siglo malo". La lógica de la gracia, la lógica del amor infinito; la que no pide más sacrificios porque Cristo los asumió para siempre y por todos y todas. El sacrificio expiatorio concluyó en la cruz del Gólgota, dice la Escritura. Es el fin de todos los sacrificios.

A las mujeres no nos gusta el enfoque sacrificial de la cristología, pues en esta lectura se corre el peligro de legitimar teológicamente los infinitos sacrificios de entrega total que tradicionalmente se nos exigen. Por eso es importante subrayar la lectura de que Dios se sacrificó a sí mismo, para morir él en Cristo para que los humanos tengan vida y sean seres libres de ataduras esclavizantes. Es el "Dios" del mercado el que bajo sus promesas falsas exige sacrificios cotidianos de sus vasallos, por cuanto a más libertad del mercado menos realización humana y mayor esclavitud para quienes se someten a sus requerimientos.

Pablo, en sus cartas, utiliza la figura de hijos —y yo agrego de hijas— de Dios. Ser llamado hijo o hija de Dios es ser considerado una persona libre y digna. Los emperadores romanos se hacían llamar hijos de Dios y se estimaban divinos. Los judíos también se estimaban hijos de Dios por la alianza de Dios con su pueblo. Pero Pablo deja claro que la filiación divina ocurre por la fe y no por los méritos de cumplir con leyes o por cierto linaje privilegiado, género, etnia o color (cf. Gá. 3.28). En el evento cristológico observamos nuevamente la solidaridad máxima de Dios, quien asume la historia en toda su dimensión humana, cultural y material: "nacido de mujer y bajo la ley" (Gá. 4.4), desenmascara la lógica del "siglo malo".

Como se puede ver, la liberación acontece desde abajo y consiste en abolir la esclavitud de las leyes y hacer de los esclavos y esclavas hijos e hijas libres. Los liberados de la ley tienen palabra propia, puesto que antes la ley tomaba posesión de ellos y les imponía el camino. Ahora, orientados por la lógica de la gracia, pasan a ser personas con palabra que clama "Abba" no "patrón", como hijos e hijas libres. Al expresar la palabra "Abba", las personas y los pueblos se hermanan porque se convierten en hijos e hijas del mismo Padre-Madre. Con razón dice el teólogo español González-Faus que la fraternidad es el rostro y el despliegue histórico de la filiación [5]. Por tanto, ser libres del presente "siglo malo" implica discernir ese "siglo", tomar distancia de él, ser permanentemente críticos y autocríticos, y por supuesto, no dejarse arrastrar por sus leyes económicas injustas, racistas, patriarcales, excluyentes y antihumanas. Ser libres es vivir la libertad con que Cristo nos hizo libres (Gá. 5.1); es sentirse en comunión con uno mismo, con Dios, con los demás humanos y con el universo entero.

---

[5] José Ignacio González-Faus, *Proyecto de hermano. Visión creyente del hombre.* Santander, Sal Terrae, 1987, pág. 651.

El Dios de Jesús y de los seguidores de Jesucristo difiere radicalmente del "Dios" del mercado, ya que se define por su gracia y su infinita misericordia, amor y ternura. Los Hombres y Mujeres Nuevos son aquellos que nacen y se recrean bajo el soplo de un Dios solidario y misericordioso, que busca renovar por pura gracia las relaciones interhumanas y las de los humanos con el cosmos.

La fe en la sobreabundancia de la gracia frente a la abundancia del pecado y frente a los horizontes cerrados.

Es verdad que el cuerpo expuesto de Jesús en la cruz muestra la solidaridad de Dios con sus criaturas. Y es verdad también que esa misma imagen de un inocente crucificado exhibe lo que una sociedad y sus instituciones es capaz de hacer: matar con la legitimidad de la ley. No obstante existe una realidad superior contenida en la fe cristiana, y es la sentencia del Dios de la gracia lanzada al horizonte de la utopía: la resurrección del cuerpo del crucificado, como el primero de muchos. Esta afirmación de fe es el juicio eterno y misericordioso de Dios frente a la abundancia de desgracias de la humanidad.

Sin embargo, si bien el juicio de Dios es eterno y para todos los tiempos, los tiempos cortos y concretos de la historia lo acogen de acuerdo al diagnóstico de sus palpitaciones vitales. Y hay veces que, cuando más urge asumir por fe ese juicio de vida para todos y todas, menos se escucha y menos creíble se hace. Porque el agobio del pecado es tal, que aferrarse a dicho pronunciamiento de Dios en toda su consistencia parece como imposible. Es gritar al viento en medio del océano, donde ni siquiera el eco de la propia voz vuelve a los oídos de quien lo pronuncia. El desfase del juicio eterno de Dios y el de sus criaturas rebeldes que se resisten al sometimiento o que son víctimas del "otro Dios", es un *impasse* histórico en el crecimiento de la esperanza. El desfase crea la capa de

nubes grises que cierra los horizontes, y que a su vez obliga a fijar la mirada en el presente desolador. Por cuanto no es sabio correr detrás de las bellas mariposas o de los colibríes, rápidos y difíciles de atrapar, pues cuando se consigue capturar algunos de éstos, se cae en la cuenta de que no era realmente lo que se creía. En ese caso mejor sería atrapar a los ladrones de horizontes.

Para creer de modo eficaz en la sobreabundancia de la gracia de Dios, hay que apostar por fe solo dentro de los tiempos largos [6] —imposibles de contar y brindar detalles—, y vivir los tiempos cortos como si fuesen largos. En los tiempos largos de la historia es posible vivir la gracia de Dios en plenitud, dice la fe. Pero como en el tiempo corto de hoy no se puede, únicamente resta la salida de vivir los tiempos cortos con rebeldía, como si se estuviese en los tiempos largos donde se respira la gracia, la presencia de Dios. Eso no significa otra cosa que afirmar, vivir y defender la vida concreta, cotidiana y sensual, como don del Dios-Gracia. Y, al mismo tiempo, implica renegar de toda ley que la niega, sea la lógica del mercado, de las instituciones, de la tradición o de las culturas patriarcales que tienden a esclavizar. Es una locura creer que sobreabunda la gracia frente a la abundancia del pecado, si bien justamente, afirmar esto, aunque sea por fe, es la locura evangélica más sensata frente a la insensatez del presente "siglo malo" del cual somos testigos.

[6] La terminología "tiempo largo" y "tiempo corto" se la debo a Sergio Spoerer, *América Latina: los desafíos del tiempo fecundo.* México D. F., Siglo XXI, 1980.

Conmoverse a los veinte años del asesinato de Monseñor Romero [1]

Poco antes que tomaran preso a Jesús de Nazaret y lo condenaran a muerte, el evangelio de Juan nos narra un relato muy vívido y conmovedor. Se trata de la muerte de un amigo de Jesús muy querido, hermano de dos de sus amigas más cercanas, Marta y María, y del regalo de Jesús de resucitarlo. Quienes han leído sobre la vida de Monseñor Óscar Romero, se darán cuenta que hay algo de semejante en la peligrosa situación política en Palestina en

---

[1] Mesa Redonda realizada el 29 de marzo del 2000, organizada conjuntamente por el Instituto Teológico de América Central (ITAC) y la Universidad Bíblica Latinoamericana (UBL). Esta reflexión apareció en la revista *Senderos* (ITAC, San José) No. 66 (2000).

ese tiempo de Jesús y la de El Salvador. Los evangelios lo pintan así y Juan enuncia la persecución desde muy temprano. En el relato de Lázaro esta situación es evidente. Jesús debe cuidarse, no debe ir Jerusalén ni a sus alrededores. Los discípulos lo saben, ya había habido varias masacres de gente considerada subversiva, y el movimiento del galileo tenía muchos seguidores. Según Lucas, Jesús de noche salía de la ciudad de Jerusalén y dormía fuera, y de día entraba a enseñar. Cuando las hermanas mandan llamar a Jesús y le cuentan que Lázaro había muerto, Jesús decide ir a Betania, un pueblo ubicado a unos tres kilómetros de Jerusalén. Los discípulos no quieren que vaya, pues temen el peligro. Le dicen: "Rabbí, con que hace poco los de Judea querían apedrearte y vuelves allí". Jesús insiste en ir a Judea, en vista de que allí está la necesidad, es de allí de donde lo llaman; Jesús les pide que vayan con él. Los discípulos saben que algo malo va a pasar, y frente a la terquedad de Jesús de visitar a quienes estaban sufriendo la muerte del hermano, los discípulos le acompañan. Tomás le dijo a los demás discípulos: "Vayamos también nosotros a morir con él".

Ni Jesús ni sus discípulos estaban equivocados. La resurrección de Lázaro armó un revuelo. Las autoridades eclesiales —sumos sacerdotes y fariseos— se asustaron frente a la multitud de gente que creía y se unía a Jesús. No temían a Jesús ni su movimiento, temían a las tropas romanas que invadieran y acabaran con todo el pueblo (Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación). De este modo, para defender al pueblo y al Templo decidieron dar muerte a Jesús (Jn. 11.45-54) y a Lázaro (12.10). Poco después, cuentan los evangelios que Jesús es encarcelado, torturado y crucificado.

Del relato quisiera resaltar una escena esta noche, cuando conmemoramos el martirio de Monseñor Rome-

ro veinte años después. Y es aquella en la cual Jesús de Nazaret, quien para nosotros es el Hijo de Dios, se conmueve.

María llega donde Jesús (v. 32), cae a sus pies, le reclama su ausencia y llora desconsoladamente. Jesús al verla llorar y al ver a llorar a los demás judíos que la acompañaban, dice el texto que "se conmovió interiormente, se turbó" (v. 33). Sigue la conversación: "—dónde lo han puesto", "—ven y lo verás". El narrador interrumpe y le indica al lector: "Jesús derramó lágrimas". La escena continúa:

> Éste, que abrió los ojos del ciego —decían algunos—, ¿no podía haber hecho que éste no muriera?

Y el narrador insiste: "Jesús se conmovió de nuevo en su interior y se estremeció y fue al sepulcro".

1. Quiero concentrarme en la palabra conmoverse

Conmoverse indica una emoción profunda interior. En griego es *embrimaomai.* Curiosamente, en griego connota dos cosas: conmoverse profundamente frente al dolor e indignarse frente a algo. Las dos son emociones interiores, del espíritu.

La muerte de Monseñor Romero arrancó conmociones. Por un lado, conmovió al mundo, en el sentido de un suceso internacional, a quienes estaban a favor y quienes estaban en contra. Produjo un sacudón que ubicó a muchos en una plataforma de confusión. Y por otro, conmovió en el sentido de causar una profunda tristeza a muchos que estaban cerca de él y lo amaban enormemente. Pero el otro sentido griego también está mezclado con esta emoción profunda de dolor, y es el de la indignación frente a la injusticia de matarlo. En el relato de Lázaro,

Jesús se conmueve y se indigna. Se conmueve ya que amaba mucho a sus amigas y a su amigo, y se indigna no solo porque no tienen una fe sólida, como dicen los comentarios, sino por la situación que se vivía en Palestina.

Conmoverse es un sentimiento humano que nos recuerda nuestra propia humanidad. Las personas que no son capaces de conmoverse frente a algo han sido mutiladas de esa cualidad humana y corren el riesgo de convertirse en máquinas que piensan, como las computadoras. Cuando Juan escribe que Jesús, el hijo de Dios, se conmovió frente el llanto de María, está apuntando a lo más profundo de la humanidad del rostro humano de Dios. Se trata de una emoción que Jesús no puede controlar por cuanto le sale del alma. Es una turbación interna, sin intervención de la cabeza; algo inevitable; a Jesús le surge el estremecimiento, y su emoción no pudo pasar desapercibida frente al público.

Conmoverse es un sentimiento gratuito. No hay interés detrás. Uno no se conmueve para sacar provecho, ni por ganar el cielo o salvarse del infierno. Un poeta anónimo lo expresa en una famosa y antigua poesía que dice más o menos así:

> No me mueve, mi Dios, para quererte
> el cielo que me tienes prometido,
> ni me mueve el infierno tan temido
> para dejar por eso de ofenderte.
>
> Tú me mueves, Señor, muéveme el verte
> clavado en una cruz y escarnecido,
> muéveme el ver tu cuerpo tan herido,
> muévenme tus afrentas y tu muerte...

Eso mismo ocurrió con Monseñor Romero. Fue la miseria de los campesinos y tanta gente pobre, fueron los cuerpos asesinados y torturados de muchos salvadore-

ños frente a los cuales celebró misa, lo que conmovió a Monseñor Romero. No lo conmovió el poder para escalar posiciones más altas.

Conmoverse tiene el poder de cambiar posiciones y visiones. La vida y muerte de Monseñor Romero conmovió y cambió posiciones de muchos, incluso de protestantes anticatólicos en El Salvador y otras partes de América Latina y el Caribe. Monseñor fue considerado por muchos evangélicos el obispo de todo el pueblo. Lo mismo aconteció del lado católico: el asesinato de pastores evangélicos conmovió a Monseñor y a otros sacerdotes antiprotestantes y cambió sus posiciones antiecuménicas.

La experiencia profunda de conmoción *(embrimaomai)* de Monseñor Romero cambió su vida. Todas las biografías hablan de la primera posición conservadora de Monseñor Romero y su amiguismo con la aristocracia, el gobierno y los militares de El Salvador. Y todas las biografías hablan del cambio que se dio en él cuando los militares asesinaron al Padre Rutilio Grande, su amigo querido. Por supuesto que se había conmovido muchas veces frente al sufrimiento de los más pobres, el llanto de las madres de los desaparecidos, los cuerpos muertos que aparecían en las calles o barrancos. No fue solo con el Padre Rutilio que se conmovió. Sin embargo la conmoción que experimentó frente a la muerte de su amigo, fue el punto culminante para dar el viraje en su vida y su práctica de obispo. ¿Cómo fue posible un cambio tan radical en una persona? Creo que fue porque en el acto de conmoverse frente a Rutilio, experimentó finalmente la necesaria indignación que lleva al cambio. Se conmovió e indignó al grado de que en su sangre derramada nos recordaba la muerte de Jesús. Y esto literalmente. Se dice que la eucaristía es *analépsis* (de recuerdo de la muerte) y *prolépsis* (de anuncio anticipado de nueva creación). Monseñor, sin proponérselo, añadió la *mimesis*, pues en el mismo acto de la eucaristía fue asesinado, uniéndose a la muerte de Jesús.

En situaciones límite, conmoverse no es suficiente si en esa conmoción no hay la indignación, la ira, como lo expresa el término griego *embrimaomai.* Jesús se conmovió, se turbó (*tarasso,* turbarse, agitarse, entrar en *schock*) y se indignó, y por eso resucitó al muerto. La conmoción acompañada de indignación mueve a hacer algo, a transformar la realidad que provoca la conmoción.

A veinte años después de su asesinato, pareciera que es difícil conmoverse frente a la nueva realidad de hoy. ¿Qué nos pasa? ¿Estamos mejor que hace veinte años? No, al contrario. En el último informe del PNUD, las estadísticas son aterradoras. La diferencia entre los más ricos y más pobres es de 87 a 1, cuando en el tiempo de la Conferencia de Medellín se hablaba de 30 a 1. ¿Qué nos pasa? La muerte del obispo Juan Gerardi pasó rápido, como si no nos hubiera conmovido lo suficiente. No nos reunimos como antes para hacer una celebración en conjunto, una denuncia, una declaración que indicara nuestro repudio. Cada quien habló en su casa, en los pasillos de sus instituciones. Cada grupo hizo su propia misa, y muy pronto volvió a envolverse en sus actividades. Me parece que a veces nos sentimos como si estas actividades fueran anacrónicas. Pero el asesinato de Monseñor Gerardi no es anacrónico, ni lo son los cientos de muertos que ocurren en Colombia por la violencia, ni los miles de niños que se mueren de hambre en nuestro propio continente. No es anacrónica hoy, en marzo del 2000, ninguna lucha que busque la justicia, como la de los empleados del Instituto Costarricense de Electricidad y los agricultores. Me parece que en estos momentos en Costa Rica hay indignación

No obstante es evidente que en nuestra sociedad actual latinoamericana y caribeña ha crecido la insensibilidad. Tenemos cadáveres y víctimas, pero nos cuesta conmovernos. Debiéramos conmovernos de la barbaridad de no conmovernos. No cabe duda de que

una de las causas de la falta de compasión son las políticas económicas neoliberales que demandan eficiencia, competencia y modernidad. Conmoverse es como perder tiempo. Tal vez no nos damos cuenta, sin embargo nos están robando esa dimensión humana de conmoverse, la cual debemos cuidar con esmero puesto que nos recuerda nuestra propia humanidad.

Para terminar quisiera resumir lo dicho de la manera siguiente. Todos los aquí presente, estoy segura, nos hemos conmovido frente a la muerte de Monseñor Romero. Aún hoy, a veinte años de su muerte, cuando leemos párrafos de su última homilía no podemos controlar nuestro cuerpo y evitar la conmoción interior que sentimos frente a sus palabras que hablan de muerte y resurrección. Se nos hace un nudo en la garganta y se nos salen las lágrimas. Puede suceder que lo mismo sintamos cuando leemos la lectura de Juan 11, cuando Jesús derrama lágrimas. Eso acontece con frecuencia entre los humanos cuando entramos en sintonía con los que sufren y lloran, se desata una cadena de conmociones. Cuando alguien llora amargamente, se sienten unas ganas inmensas de llorar, y otros al vernos llorar que lloramos por otros se ponen a llorar. Así es. Éste es un sentimiento muy bonito y loable, pero déjenme decirles: sin indignación, los llantos seguirán en cadena hasta la eternidad.

Tenemos que indignarnos frente a la injusticia y la mentira. Por otro lado, la indignación sin conmoción no es una actitud buena; puede manifestarse de forma vacía, cruel y despiadada. Enternecimiento e indignación deben constituirse en una *endiadis*, para no perder ni la eficacia ni el sentimiento compasivo.

Éste, creo, es un desafío que nos trae Monseñor Romero a veinte años de su muerte a una sociedad que está perdiendo la capacidad de conmoverse e indignarse frente al sufrimiento del otro. Muchas gracias.

Segunda Parte

Luceros en la noche oscura

Una estrella alumbra en la oscuridad (Lc. 2.1-20) [1]

En medio de la noche, a campo abierto, dice Lucas que una luz envolvió a unos pastores que vivían a la intemperie y vigilaban su rebaño por turnos (Lc. 2.8). Era la Gloria de Dios anunciando, por medio del ángel, un evangelio, la buena noticia de paz y justicia.

Una de las preocupaciones más grandes en América Latina y el Caribe hoy, es la violencia. Violencia en la guerra, en la calle y en la casa. En Colombia, mueren treinta mil personas al año, sea por la guerra, la violencia doméstica, la criminal y los accidentes de tránsito. Se dice que en El Salvador no hay mucha diferencia entre los muertos

[1] Esta lectura bíblica fue pronunciada en la Universidad de Berna, el 1 de diciembre del 2000.

que producía la guerra y los muertos producidos por la violencia provocada por la pobreza y el desempleo [2].

La violencia doméstica ha arreciado en varios países de América Latina y el Caribe, llegando a más del 30% de mujeres golpeadas o asesinadas en países como Nicaragua y Perú [3]. Los efectos llamados no intencionales del mercado libre, están generando una violencia globalizada en toda América Latina y el Caribe. Necesitamos ir al texto bíblico para buscar una palabra de sabiduría, de paz y de justicia para esta situación.

Voy a releer Lc. 2.1-20 desde el contexto de la violencia en nuestro medio, con la intención de colaborar desde la Biblia en el proceso de creación de una cultura de paz. Dejaré en suspenso los problemas exegéticos con respecto a la crítica de las formas y la redacción, así como los problemas de fechas con respecto al censo. Me concentraré más en los sentidos del texto, y éstos en relación a la violencia y la paz. Me orientaré con las preguntas: cuándo ocurre la buena noticia, qué es y cómo se da esa noticia, y quiénes son los destinatarios primeros.

1. Contexto del texto y de los lectores originales

Cuando Lucas escribió su evangelio la situación era conflictiva, la ciudad de Jerusalén con su templo había sido destruida por el ejército romano. De hecho todo el primer siglo fue conflictivo. En distintas ocasiones brotaron diferentes movimientos que desafiaban al Imperio Romano, sobre todo en Galilea, en donde Jesús inicia su movimiento (Cf. Horsley y otros). Los descontentos esta-

[2] Datos como éstos fueron presentados en la reunión de Life and Peace, celebrada el 9 y 10 de noviembre del 2000 en Costa Rica.
[3] Véanse más datos en "Progress of the World's Women 2000", *UNIFEM Biennial Report*, pág. 97.

ban relacionados principalmente con la pesada carga de los impuestos que se debían pagar al tesoro romano, y también con la situación de pobreza e injusticia que sufrían los campesinos.

El autor del evangelio confecciona este texto de una manera que llama la atención no solo a sus lectores originarios, sino igualmente a nosotros, que vivimos en una situación similar.

El relato de Lc. 2.1-20 ubica históricamente el suceso del nacimiento, aludiendo a un censo al cual todas las provincias debían someterse (Lc. 2.1-5). Quiere que los lectores tengan presente el Imperio Romano, su aparente paz y la imposición de los impuestos que todos deben pagar al emperador.

Parece ser que el asunto del censo originó una rebelión en Galilea al mando de Judas el Galileo [4]. Por cierto que según la historia antigua, la rebelión encabezada por Judas el Galileo fue aplastada terriblemente. La ciudad de Séforis, que quedaba a unos cuatro kilómetros de Nazaret, fue arrasada por el año 4 d. E. C. Es en este contexto que acontece el nacimiento de Jesús, y Lucas quiere hacerlo ver. De veinte versos, cinco los dedica al censo y a la ida forzada de José y María a Belén para empadronarse.

2. La paz de Augusto César y la paz de Jesús de Nazaret

Parece que a Lucas le interesa describir el anuncio de Jesús, como una nueva alternativa de paz frente al sufri-

[4] Curiosamente, Lucas registra esta rebelión en Hechos. Sabemos que extrabíblicamente no hay concordancia entre la fecha del nacimiento de Jesús y el censo de Quirinio (o Cirino). Cirino gobernó en Siria de 6-7 a. E. C. Ni la hay tampoco entre la rebelión de Judas el Galileo y el censo. Pero eso no interesa aquí. Sino la visión de Lucas con respecto a los datos que presenta y el nacimiento.

miento del pueblo judío, especialmente el más pobre, causado por el Imperio Romano y los gobernantes locales aliados.

Según Lucas, un ángel se le aparece a los pastores en la noche y les dice.

> No temáis, pues les traigo una buena noticia que lo será de gran alegría para todo el pueblo: os ha nacido, en la ciudad de David, un Salvador, que es el Cristo, el Señor.

Por lo general en las iglesias hemos leído estos títulos de Jesús como propios de la cristología, y separados de su contexto. Sin embargo, detrás de estos títulos deliberadamente está la figura de Augusto[5], por cuanto todos saben que Augusto era conocido como el *soter*, el salvador, y que la palabra griega *evangelizo*, buena noticia, se utilizaba para anunciar los decretos o acontecimientos importantes del emperador. Asimismo, la palabra *kurios*, Señor, era un título que se utilizaba para el emperador. *Kurios* es el título que se asigna a Jesús después de la resurrección, pero Lucas lo adelanta a su propio nacimiento. Así, pues, concordamos con Herman Hendrickx en que no es accidental que en el nacimiento de Jesús se vea al que verdaderamente es el Salvador, Señor y agente de la paz. Todos saben que Augusto era famoso por su paz. Paz y Concordia era uno de los eslóganes del imperio. De acuerdo con los historiadores de la antigüedad, con el triunfo de Augusto sobre Marco Antonio se inició la era de paz, ya que Augusto terminó con las guerras civiles e impuso la paz en todas las provincias. Para contraponer la paz de Jesucristo a la paz del imperio, Lucas dibuja un ejército de

---

[5] Cf. Herman Hendrickx, *The Third Gospel for the Third World*. Minnesota, The Liturical Press, 1996, Vol. I, 1-2.52.

ángeles que cantan: "Gloria a Dios en las alturas y en la tierra paz, a quienes Dios ama" (v. 14). Para Lucas, en Jesús se da cumplimiento a las promesas mesiánicas de paz. Él es el Mesías, la figura de los judíos más esperada en aquellos tiempos conflictivos, para que liberara al pueblo de la ocupación romana.

Hay, por tanto, en este texto una deliberada descripción de Jesús, similar a la del César [6], aunque no con la intención de enaltecer al niño, sino de contraponerlo. Lucas da a entender que la verdadera paz, y la verdadera salvación, no viene del imperio sino de Jesús de Nazaret, el hijo de María y José. Pues si bien es cierto hay semejanza en las dos figuras, una gran diferencia los separa. Y es la condición pobre del nacimiento de Jesús y el anuncio primero a los pastores.

La reiterada mención del lugar donde nace el niño (tres veces) ya está considerada como señal *(semeion)*, lo distancia del poderoso Emperador. María lo envuelve en pañales y lo pone en un pesebre. El pesebre era el lugar donde comían los animales. Dice el relato que no encontraron lugar en el albergue *(katalumati*, un lugar humilde, donde pasaban una noche los viajeros, y no *pandoxeion*, hotel), o en un cuarto de una casa campesina. Encontraron lugar solo en un establo o en el lugar donde los campesinos pobres ponían a los animales. Se dice que las casas campesinas eran de un cuarto generalmente; de un lado y otro dormía la gente y en medio colocaban a los animales. Pues allí, en ese lugar María pone a su hijo, que Lucas llama Salvador, Mesías y Señor. Y lo repite tres veces. Este Salvador de Lucas es pobre y los ángeles ven este

[6] Cf. la famosa inscripción de Priene del siglo IX a. E. C., que alaba al emperador quien terminó la guerra y ordenó la paz. Para el mundo, el nacimiento del Divino Augusto es el comienzo del evangelio de paz.

signo como señal, lo cual causa gran alegría a los pastores del lugar, que también son pobres.

Insólitamente, Lucas, contra todas las expectativas mesiánicas de su tiempo, que esperaban a un gran líder militar que hiciera frente con su ejército al Imperio Romano, describe al Mesías como un niño vulnerable, envuelto en pañales, y de procedencia humilde. La paz que Lucas tiene en mente no es la *pax romana*, que somete con la fuerza de las armas a los demás pueblos para explotarlos (Wengst). Es el cumplimiento de las promesas mesiánicas de paz y bienestar; el *shalom* de las Escrituras hebreas.

3. Los destinatarios de las buenas nuevas

En la estructura del texto se observa con curiosidad que Lucas dedica cinco versos al censo, dos versos al nacimiento en sí y trece a los pastores. Obviamente, la mirada hacia los receptores de la buena noticia es más importante para Lucas. Éstos son los pastores. Dice el texto que vivían a la intemperie y vigilaban por turnos sus rebaños. La mayoría de los comentarios están de acuerdo en afirmar la condición humilde y pobre de éstos [7]. La luz les alumbra primero a los pastores; fueron los escogidos para recibir primero las buenas nuevas de paz, que se inician con el nacimiento de Jesús En este sentido se anuncia primero a quienes más sufren la paz romana, los pobres, pues los pastores son los representantes del pueblo pobre. Esta noticia les alegrará a ellos, dice el ángel, y también a todo el pueblo en general (v. 19).

---

[7] Cf. Joseph Fitzmyer, *El evangelio de Lucas.* Madrid, Cristiandad, 1987 (1a. ed. 1981); Darrell Bock, *Luke 1.1-9.50.* Grand Rapids (Michigan), Backer Books, 1994; Carlos Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres.* Salamanca, Sígueme, 1978, págs. 294-301; Hendrickx, *op. cit.*

La insólita señal dada por el ángel, de encontrar a un niño envuelto en pañales y acostado en un pesebre, refuerza la alegría de los pastores, puesto que ven en el Mesías a alguien de su misma condición. La señal causa alegría no solamente a los pastores, sino al ejército de ángeles que desde el cielo anuncian la gloria de Dios en las alturas y en la tierra la paz a sus preferidos[8], los cuales son quienes más sufren las consecuencias de la *pax* de Augusto.

El relato continúa. Los pastores van a ver la señal, cuentan a María y José lo acontecido y todos los que estaban allí se maravillan de lo que escuchan. Pareciera que los pastores "evangelizados" se convierten en "evangelizadores".

4. Mensaje de Navidad a las iglesias

Actualmente vivimos la Navidad como una tregua, es decir, una suspensión temporal de hostilidades, un "alto al fuego" pasajero. Pasados esos días, la lucha por la sobrevivencia en la ciudad y en el campo continúa, se reanuda la violencia en la calle, y en los lugares donde hay conflicto armado, la guerrilla y el ejército reinician la guerra. Las luces de los días navideños son bonitas, no obstante duran poco, al igual que las luces de bengala. Pasados esos días, la gente despierta como de un sueño y vuelve a su rutina, endeudada, a sufrir o a ser testigo de las injusticias y la violencia cotidiana, que ya se instala como parte de la cultura. Solo el comercio, triunfante, se sienta para contar las ganancias. No es cierto que en América Latina y el Caribe tenemos paz después del fin

[8] Acogiendo la versión *eudokias*, la más documentada, y entendiendo el genitivo como (a quienes son de) su agrado.

de las dictaduras. La cultura del mercado es una cultura de guerra por la sobrevivencia.

En el evangelio de Lucas encontramos la narración de la Navidad como la propuesta de un comienzo de vida nueva, opuesta a la vivida en este tiempo. Una propuesta de paz y justicia para todos y todas, empezando con los más desfavorecidos de la sociedad. Hagamos nuestra la propuesta de Lucas y acojamos la Navidad como el cumplimiento de las promesas mesiánicas de paz.

El jubileo en la tradición judeo-cristiana [1]

El jubileo es una de las noticias bíblicas más importantes de la tradición judeo-cristiana. En cierta medida es comparable a la buena nueva del Reino de Dios, que es el mensaje central de Jesucristo. De hecho, Jesús, según Lucas, lo que hace en la sinagoga de su pueblo al inicio de su ministerio es retomar la tradición jubilar de la línea profética y anunciarlo universalmente.

De acuerdo con Ross Kinsler, al tema del jubileo no se le ha dado la importancia debida. En la actualidad es un tema obligado, por la cuestión de las fechas simbólicas en Occidente —fin de milenio— y la asunción del tema de parte del Vaticano y del Consejo Mundial de Iglesias.

---

[1] El artículo apareció en *Concilium* No. 273 (1997).

Pero el jubileo no es un tema de moda. Si lo estudiamos a fondo en la Biblia, podemos llegar a la conclusión de que es un tema fundante.

Para América Latina y el Caribe, especialmente para Centroamérica, el jubileo, visto desde su horizonte utópico, enciende la chispa de la fe, de que es posible lo imposible. El modelo económico de mercado neoliberal insiste en proyectarse como la única alternativa posible, sin embargo sus efectos vistos y sentidos en nosotros mismos y alrededor nuestro, son signos anti-jubileo: concentración de bienes, endeudamiento insoportable, esclavitud en el trabajo para poder sobrevivir o conservar el empleo, o mantener el estatus social, sobreexplotación del ambiente.

La tarea de los cristianos es mantener la esperanza aun contra toda esperanza, y dar esperanza. Por eso debemos, en situaciones de desesperanza, buscar desesperadamente y compartir aquellos criterios bíblicos que fortalezcan la esperanza. El jubileo es uno de ellos. Y no es una cuestión de la Biblia hebrea, de la *Thora*, como alguien podría decir, que pierde vigencia en el Nuevo Testamento. Jesús mismo retomó la tradición jubilar del profeta Isaías. En Lc. 4.18 leemos:

> El Espíritu del Señor está sobre mí, por cuanto me ha ungido para dar buenas nuevas a los pobres; me ha enviado a sanar a los quebrantados de corazón; a pregonar libertad a los cautivos, y vista a los ciegos; a poner en libertad a los oprimidos; a predicar el año agradable del Señor.

Esta buena nueva Jesús la trae a colación en el primer siglo, tiempo del invencible Imperio Romano. Jesús se atreve a decir que en esos momentos se cumple la buena nueva con él. Esta afirmación alborota a la gente. Unos se ponen felices, otros se llenan de ira y quieren matarlo. El

jubileo es un tema para ser tratado en tiempos de injusticias y falta de esperanza. Se puede ver en él su horizonte utópico y también su horizonte de factibilidad, porque se habla de toma de medidas concretas.

En este ciclo de conferencias voy a acercarme al tema desde el punto de vista estrictamente bíblico, soy biblista y me siento muy limitada para proponer medidas de factibilidad del jubileo hoy. A todos nos tocará, en los grupos, abordar el desafío del qué hacer, cómo hacerlo factible hoy. En esta primera conferencia me voy a centrar únicamente en el análisis de los textos jubilares. Mañana abordaré el tema de su factibilidad en la historia antigua. Para ello voy presentar los antecedentes del jubileo en siglos anteriores al Levítico. Esto nos llevará a reflexionar acerca de su factibilidad en la actualidad. La tercera conferencia la centraré en la dimensión de la utopía y su tensión con la ley, como toma de medidas concretas. Aquí abordaré la visión del profeta exiliado, Ezequiel, quien se atreve, desde el exilio, a anunciar un jubileo.

1. Textos jubilares y su contexto [2]

Para comprender la radicalidad de las palabras de Jesús en Lc. 4.18-19, es importante conocer la tradición de su pueblo judío. Por eso, en esta primera charla vamos a analizar brevemente las leyes jubilares del pueblo de

[2] Utilizaremos la Biblia hebrea y aportes de Haroldo Reimer, "Leis dos tempos jubilares na Bíblia. Ensaio de uma perspectiva histórica", en *Estudos Bíblicos* No. 58 (1998); Merlene Crüsemann y Frank Crüsemann, "O ano que agrada a Deus", en *Estudos Bíblicos* No. 58 (1998); Sharon Ringe, *Jesús, la liberación y el jubileo bíblico. Imágenes para la ética y la cristología*. San José, SBL-DEI, 1996; Jeffrey A. Fager, *Land Tenure and the Biblical Jubilee*. Sheffield, JSOT Press, 1993; Jeffries M. Hamilton, *Social Justice and Deuteronomy. The Case of Deuteronomy 15*. Atlanta, Scholars Press, 1992.

Israel dentro del contexto específico en el cual surgieron. Aludiremos asimismo a sus limitaciones en el intento de realizar sus propuestas de justicia.

Cuando se habla del jubileo casi todos los lectores de la Biblia piensan en Levítico 25. Ésta es una referencia tardía incluida en lo que se llama el código de santidad (Levítico 17-27), el cual fue elaborado por los sacerdotes durante el exilio o al regreso de éste (538 a. E. C). De hecho, allí se encuentra una expresión bastante clara de las propuestas del jubileo. La centralidad del texto está en la redistribución de las tierras y el regreso a la propia familia —tal vez en el sentido de dejar de trabajar como siervos para otros—. El año del jubileo proclama explícitamente "liberación [3] para todos los habitantes" (Lev. 25.10,13). Con eso se da a entender que recobrar la parcela de la tierra significaba liberación; lo mismo que retornar a la familia.

Jubileo y liberación eran prácticamente sinónimos a los ojos de los beneficiarios; la tierra inclusive, pues ese año tampoco la tierra deberá ser explotada, ya que coincide con el año sabático [4]. Dice Lev. 25.11:

> Este año cincuenta será para vosotros un jubileo: no sembraréis, ni segaréis los rebrotes, ni vendimiaréis la viña que ha quedado sin podar, porque es el jubileo, que será sagrado para vosotros. Comeréis lo que el campo dé de sí.

La ley establece el anuncio del jubileo como algo solemne y trascendental: cada cincuenta años y al toque de trompetas con el cuerno de carnero (Lev. 25.9). *Jobel* es

---

[3] En hebreo, *dror*, término usado también por Isaías en 61.2, y por otros reyes de lugares circunvecinos cuando decretaban actos de justicia y liberación, similares al jubileo.
[4] Cf. Lev. 25.2-7; Éx. 23.10-11; Deuteronomio 15.

la palabra hebrea traducida como jubileo y, según la mayoría de biblistas, el nombre proviene de dicho cuerno. Además, ese año, anunciado justamente el Día de la Expiación, es declarado Santo (Lev. 25.10). Esto es importante en vista de que no se observa ningún dualismo entre lo que es santo y el bienestar social del pueblo. Al contrario, la declaración de bienestar social es declarada Santa.

El fundamento teológico de la recuperación de la tierra en el año jubilar es Dios mismo, en tanto propietario de la tierra. La tierra, entonces, no se vende para siempre (leer: 25.23). Esto evita el latifundismo.

Teniendo el año jubilar como punto de referencia, la ley dispone ciertas medidas relacionadas con el posible rescate de la parcela antes del año jubilar, porque se declara cada cincuenta años (25.24-28). Quienes perdían su terreno eran principalmente campesinos pobres que se veían obligados a venderlo (leer: 25.25), esto era debido a alguna sequía, mala cosecha y los préstamos, que creaban deudas impagables. La ley establece que éstos no tienen que esperar cincuenta años para recuperarla, si tiene un *goel*, o sea, un pariente cercano que la compre, o reúne los recursos necesarios para el rescate.

Igual acontece con las personas. La ley dispone ciertas medidas para quienes por su pobreza extrema tuvieron que venderse a sí mismos. Los casos no eran raros, lo vemos con claridad por ejemplo en Nehemías 5. En Lev. 25.39-42, la ley se dirige a los hebreos que compran hebreos. Éstos no deben ser tratados como esclavos, sino vivir en la casa de quien los compra como un huésped o jornalero, y regresarán a su familia y tierra en el jubileo. Si un hebreo pobre se vende a un extranjero, podrá ser rescatado antes del jubileo por algún pariente cercano, pagando lo necesario de acuerdo a lo que falte del año jubilar (25.47-55). El fundamento teológico es parecido al

de la tierra. Los hebreos pobres que se vendieron como esclavos deben ser tratados bien y rescatados por sus hermanos, puesto que ellos no son propiedad de nadie sino de Dios, quien libera de la esclavitud, como lo hizo en Egipto (leer: 25.38,42,55). Desgraciadamente, aquí en esta ley, los extranjeros pobres comprados como esclavos quedan fuera de esta buena nueva de liberación (leer: 25.44-46).

El texto es redactado teniendo como trasfondo reciente la experiencia del exilio en Babilonia. Como fueron los sacerdotes quienes se constituyeron en líderes y se encargaron de guardar la memoria de las tradiciones y la ley, en la elaboración de estas leyes jubilares hay, por supuesto, la orientación e intereses propios religiosos. No obstante queda patente la visión de una sociedad igualitaria, por lo menos dentro del pueblo judío. El recobrar la propia parcela de tierra y el tener la oportunidad de volver a la familia apunta contra el latifundio y la división entre propietarios y siervos. Y como se trata de una ley pública dirigida a todo el pueblo en un momento determinado, la propuesta apunta hacia un nuevo orden económico y social, con oportunidades iguales para todos los habitantes. El que se haya llevado a la práctica o no, es otra discusión, la cual abordaremos mañana.

Lev. 25.2-7 (leer) hace referencia a una tradición mucho más antigua (leer: Éx. 23.10-11) proveniente del código de la alianza (Éx. 21-23), cuya redacción parece ser del siglo VIII. Se trata del año sabático. Éx. 23.10-11 legisla el descanso de la tierra y el barbecho después de cada seis años de su aprovechamiento. La intencionalidad explícita del reposo de la tierra cada siete años es que, de lo que la tierra produzca por sí sola,

> ...coman los pobres de tu pueblo, y lo que quede lo coman los animales del campo (23.11).

El mandato aclara que debe incluirse la viña y el olivar, los sembradíos más lucrativos (23.11). Harold Reimer indica que con esta acción se espera interrumpir temporalmente el ciclo de explotación de la tierra [5], y con ello el de los trabajadores.

La liberación de esclavos aparece asimismo en el código de la alianza en Éx. 21.2-6 (leer), la cual parece ser la ley más antigua de la manumisión. La diferencia que salta a la vista es que en este código el esclavo debe ser liberado cada siete años y no cada cincuenta años. En Levítico 25 el esclavo podía ser rescatado por algún pariente si éste pagaba, pero si no contaba con ningún *goel*, el esclavo tendría que esperar hasta la llegada del jubileo, el cual se propone cada cincuenta años.

Se cree que estas leyes antiguas tienen sus raíces antes de la monarquía, en los años de la confederación tribal, orientados por el Dios liberador. O como señala Ross Kinsler, sería parte de la visión de quienes iniciarían una manera de vivir diferente, en una tierra nueva, después de experimentar la esclavitud en Egipto y andar por el desierto en busca de ese sueño. Más tarde, durante el exilio, los sacerdotes mediante el jubileo buscarían recrear esa práctica socioeconómica de Israel [6]. En todo caso, su redacción en el siglo VIII sería una respuesta a las injusticias que cometían los ricos contra los pobres, y que tanto los profetas denunciaron.

Desgraciadamente la ley adolece de desigualdad en el trato con las mujeres esclavas, pues éstas no podrán disfrutar de la libertad:

> Si un hombre vende a su hija como esclava, ésta no saldrá de la esclavitud como salen los esclavos (Éx. 21.7).

---

[5] *Op. cit.*, pág. 23.
[6] *The Biblical Jubilee and the Struggle for Life*, 1998, libro aún inédito.

El capítulo aclara una serie de pasos para poder conseguir la liberación. Ahora bien, esta diferencia de género no aparece en el año jubilar, ni en la relectura que el deuteronomista hace del código de la alianza.

El año sabático se encuentra igualmente en el código deuteronomista (12-26), ubicado a principios del siglo VII, después de la caída de Samaria, quizá durante Manasés. Se piensa que Josías utilizaría estas leyes en su programa de reformas.

En este código se habla no solo de la liberación de los esclavos cada siete años (leer: Dt. 15.12-15), sino del perdón o remisión de las deudas. Dt. 15.1 empieza: "cada siete años harás remisión". No debe sorprendernos el hecho de que las deudas y la esclavitud están íntimamente relacionadas, ya que por lo general se llegaba a la esclavitud por el endeudamiento, como mencionamos arriba. Deuteronomio 15 es más claro y más justo que el año jubilar de Lev. 25.39-43, en vista de que al esclavo o la esclava —(aquí no hay diferencia de género, como en Éx. 21.7)— se le libera porque su deuda es perdonada, y no únicamente eso, sino que se previene su endeudamiento futuro y, por ende, su posible esclavitud, pues el año sabático, de acuerdo con el código deuteronomista, incluye darle una indemnización al liberto para que tenga recursos para reiniciar su vida de libre. El texto reconoce esta acción como justa: "el haber servido por seis años vale por un doble salario de jornalero" (Dt. 15.18). El fundamento teológico es la propia experiencia de esclavitud en Egipto y la experiencia de liberación por parte de Dios (Cf. Dt. 15.15). La sociedad que se busca formar es aquella sin mendigos (leer: Dt. 15.4).

En el año jubilar y en el año sabático se regula el descanso, o la suspensión de la explotación de la tierra y de la mano de obra. Esto lleva a algunos a analizar el sábado, séptimo día de descanso, como elemento central

en una sociedad justa a nivel social y económico. No se trata simplemente de una tradición en la cual no se hace nada y se dedica el día al Señor yendo al culto. Para Ched Myers, la justicia económica y social en la Biblia se funda en el llamado de Dios de guardar el sábado [7]. Para este autor, por ejemplo, el relato del maná en el desierto es como una lección relacionada con la producción económica, ya que además de descansar el séptimo día, no se ofrece espacio para la acumulación y con ello la concentración de bienes en algunos. Se recoge todos los días, por seis días, lo suficiente para vivir, no se acumula, —lo acumulado se pudre—; solamente el sexto día se recoge doble para poder suspender la recolección el séptimo día (Éx. 16.22-30) [8].

La ley del sábado aparece en su redacción más antigua en Éx. 34.21 (leer), de la tradición yahvista (siglos X-IX a. E. C.). Se trata, señala Harold Reimer, de la interrupción del trabajo en el momento de mayor demanda de la producción [9]. Éx. 34.21 lo dice con claridad: "...en tiempo de siembra y siega". Posteriormente el decálogo, en Éxodo 20 y Deuteronomio 5, lo repite, incluyendo ahora el descanso de todos y todas: familiares, siervos y animales. La tradición sacerdotal lo legitima teniendo como base el trabajo y descanso del propio Dios en la Creación (Gn. 2.2).

En el código de la alianza aparece el sábado inmediatamente después del año sabático (Cf. Éx. 23.12). No se podría concebir un año jubilar o un año sabático, sin contar con la regular interrupción del aprovechamiento del trabajo y el descanso necesario de las personas, por lo menos un día a la semana.

---

[7] Ched Myers, "Jesus-New Economy of Grace. The Biblical Vision of Sabbath Economics", en *Sojourners* (May-june, 1998), pág. 26.
[8] *Ibid.*, pág. 26.
[9] *Op. cit.*, pág. 19.

2. Limitación y fuerza de las leyes jubilares

No hay duda de que en la propuesta del jubileo, así como en las leyes del año sabático y del día de descanso, se procura moldear una sociedad cuyas relaciones sociales y económicas sean justas, y esto legitimado por su Dios, descrito como liberador y creador. La redistribución de la tierra, el perdón de las deudas, la liberación de esclavos, el descanso de la tierra y de los trabajadores no buscan otra cosa más que eso, para una realidad que lo necesita.

Sin embargo, por ser leyes que se promulgaban en medio de procesos históricos y culturales, siempre existe la posibilidad de que sean manipuladas o distorsionadas. Durante el tiempo de Jesús, por ejemplo, el sentido del día sábado había sido invertido totalmente. En lugar de ser una interrupción del trabajo para el bien de las personas, se había convertido en una carga en contra de la vida de las personas. Jesús lo denuncia en Mc. 2.23-18 (leer).

Por otro lado, en las leyes se observan limitaciones debido a la cultura. En el código de la alianza, por ejemplo, las mujeres no podían ser liberadas de la misma manera que los hombres; igual ocurría con los extranjeros en el código deuteronómico y en el año jubilar (Lev. 25.44-46). En la tradición deuteronomista, el extranjero —*ger*— siempre es defendido, junto con la viuda y el huérfano; no obstante, curiosamente, en relación a la liberación de esclavos en el año sabático se menciona solo a hermanos de raza, cosa que aparentemente no acontecía en el código de la alianza, más antiguo.

La misma ley del año sabático en Deuteronomio 15, se ve obligada a legislar contra aquellos que quieren obviar o manipular la remisión de deudas porque creen que van a perder su dinero si prestan a los pobres en un tiempo cercano al día de remisión. En Dt. 15.9 se lee:

> Cuida de no abrigar en tu corazón estos perversos pensamientos: "Ya pronto llega el año séptimo, el año de la remisión".

En relación al jubileo de Levítico 25, la situación es más ambigua. Por un lado, la liberación de la esclavitud se propone cada cincuenta años en lugar de cada siete, lo cual es menos atractivo para quien necesita de liberación. Por otro lado, al ubicar el texto históricamente, se observa que el interés se centra en los exiliados, quienes no eran los más pobres de Israel cuando salieron al exilio. No es, por tanto, difícil leer la intención de estos de recuperar sus tierras a su regreso. Además, se podría pensar que, si se propone el año cincuenta para el jubileo, es precisamente porque pasaron cincuenta años en el exilio (587-538). Nehemías 5 narra los conflictos que se dieron al regreso y cómo tuvo que decretar justicia para evitar que los más pobres cayeran en la esclavitud por deudas.

¿Qué hacer entonces. Vamos a relativizar la buena nueva del jubileo como varios biblistas lo hacen? No. Hay que entender sus limitaciones y acercarnos a los textos como propone Sharon Ringe.

Esta biblista propone analizar las leyes jubilares como

> ...una metáfora poderosa enraizada en una propuesta social, pero que no se queda allí, sino que la desborda como una posibilidad imaginativa, capaz de cambiar el mundo [10].

En Isaías 61 se observa también la tradición jubilar (leer). La diferencia de lenguaje entre Isaías 61 y Levítico 25 es marcada, no obstante considero que ambos lenguajes se articulan. El profeta asume un lenguaje de libera-

[10] Sharon Ringe, *op cit.*, pág. 14.

ción más universal y de fuerza escatológica, y Levítico 25 legisla los detalles de esa utopía. El tono profético de Isaías invita a soñar y tiene el poder de movilizar a los exiliados para que regresen a su tierra; Levítico 25 señalaría una mediación histórica para la realización del sueño: que todos cuenten con su parcela de tierra para trabajarla. Este punto lo profundizaremos en la tercera conferencia.

Para concluir, quisiera recalcar tres puntos. Uno: meditar sobre el jubileo implica considerar la realidad desde donde se pronuncia, y dos: implica asimismo encender la chispa que alumbra la esperanza en los oyentes. Pero implica igualmente ser muy astutos y tomar en cuenta la ambigüedad de las propuestas jubilares, las cuales, por darse en la historia humana siempre compleja y conflictiva, pueden caer en la manipulación de quienes buscan su propio interés. Por esta razón, el desafío del jubileo para todos los tiempos está en recuperar su intencionalidad de equidad y de liberación de todo tipo de esclavitud, y la señal de su autenticidad es que sea buena nueva para aquellos que más la necesitan. Encendamos pues esa chispa que es capaz de nutrir la esperanza.

De la leche y sus derivados Rompiendo las cadenas de la injusticia [1]

Si no fuera por el hambre de mis siete hermanos, tal vez fuera más aficionada a la leche. Pienso que no me gusta porque mi cerebro, como un ropero que guarda las memorias, la asocia con la imagen de una niña flaca y tosienta, escondida bajo la mesa, tomando apurada un vaso de sustancia blanca, esperando que sus hermanos no se dieran cuenta. Ellos no debían pedir lo que no había. ¿Para qué hacer sufrir a mamá? Ya había hecho bastante con conseguir un vaso de leche para su hija más

[1] Esta meditación fue presentada en la Asamblea General de la Alianza Reformada Mundial, en Debrecen, Hungría, en agosto de 1997.

propensa a la tuberculosis, según ella. Allí, bajo la mesa, tomando leche en complicidad con mi madre, teniendo cuidado de limpiarme los bigotes blancos después del último sorbo, me veo cuando veo en los supermercados las cajas, botellas o bolsas de leche.

No debiera ser así, debería haberme gustado la leche como a todos los niños y niñas. De hecho mamé más allá del tiempo necesario, como todos mis hermanos. Mi resentimiento no es contra la leche materna, sino contra aquella que no alcanza para todos. Me gusta la leche materna natural, que fluye por el cuerpo y por la gracia de Dios. Leche no adulterada porque es de mujer. Leche que no solamente contiene constituyentes químicos y minerales como el 0,7 o 1,5 de proteínas, más los glúcidos, lípidos, grasas, sodio, calcio y potasio; sino que en su composición participan constituyentes espirituales como el calor de otro cuerpo cercano y amoroso, que sostiene el cuerpo pequeño con confianza y seguridad mientras mama.

En el pensamiento bíblico la palabra de Dios era como la leche que fluye de su pecho para nutrir a sus hijos e hijas. Hipólito, en el siglo II, interpretó los senos de la sulamita (4.5) del Cantar de los Cantares como el Antiguo y el Nuevo Testamento. Y el autor de 1 Pedro en 2.2 invita a sus lectores a desechar toda maldad y a desear, como niños recién nacidos, la leche espiritual no adulterada, para crecer sanos para la salvación. Isaías, por su parte, habla no solo de obtener leche y miel gratis en la sociedad que sueña, sino del "mamar" como utopía anhelada de los exiliados en Babilonia.

Así pues, ya que la leche es vital para nuestros pueblos pobres y una imagen rica en el pensamiento bíblico, quisiera introducir la meditación sobre las cadenas de injusticia, bajo este marco "simbólico-lácteo".

1. La falta de leche: cadenas visibles para romper

Hay distintos tipo de ayunos. Isaías 58 se refiere a la práctica voluntaria de no ingerir alimentos. Según la tradición, se ayunaba para implorar la ayuda de Dios, el perdón o para conmemorar alguna catástrofe nacional. Este ayuno es rechazado por Dios cuando no va acompañado de una práctica coherente con su voluntad. Esto es, no cometer injusticias y hacer justicia.

Pero también hay otros ayunos rechazados por Dios. Son aquellos en los cuales las personas se ven forzadas a no ingerir alimentos por falta de dinero para poderlos comprar. La imagen de hace más de cuarenta y cinco años de la niña flaca tomando leche debajo de la mesa sin que la vieran sus hermanos, quizá se ha multiplicado significativamente; sin embargo más probable aún es que la niña pasó a formar parte de los hermanos sin leche. El sistema económico globalizado aceleró el proceso de exclusión de tal manera, que pareciera ser que la leche y los alimentos básicos sufrieron un proceso metamórfico de evaporación a condensación. Se evaporaron los alimentos y las demás necesidades básicas para los pobres y se condensaron en grandes cantidades para los ricos. En la práctica, la leche evaporada, la leche condensada y todos los demás derivados de la leche, al igual que la vivienda, la salud y la educación, se están convirtiendo en algo inalcanzable para muchos. ¿Cómo podemos afirmar como el salmista

> ...de la boca de los niños y de los que maman, fundaste la fortaleza, a causa de los enemigos, para hacer callar al enemigo y al vengativo,

si los pechos de nuestras mujeres están secos?

Desde hace unos años se habla de la feminización de la pobreza. No sé hasta donde la Iglesia Reformada ha tomado en serio esta realidad alarmante. En la primera Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Social, realizada en Copenhague en marzo de 1995, se reconoció, con datos dramáticos, que la pobreza tiene cara de mujer.

Las estadísticas son alarmantes. De acuerdo con los estudios manejados en la cuarta conferencia mundial sobre la mujer, en Beijin, encontramos lo siguiente [2]:

—De los 1.300 millones de pobres en el mundo, el 70% son mujeres. Crece la pobreza entre las mujeres pobres del área rural. Las mujeres indígenas son las más pobres entre las pobres.
—De cada 100 analfabetos 66 son mujeres en África, y en Asia llegan a 70.
—De los 23 millones de refugiados en el mundo, el 80% son mujeres.
—De la fuerza laboral existente en el mundo, se estimó en 1990 que menos del 32% lo conformaban las mujeres, y en los puestos subvaluados y mal pagados.

Estos son apenas unos datos. A esto se contrapone que: un tercio de las familias en el mundo son dirigidas por mujeres, y que la proporción de las mujeres en la toma de decisiones gubernamentales de alto nivel es del 6,2% y únicamente el 3,6% se ubica en ministerios de Economía, y en 144 países de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) no existen mujeres en esas áreas. Si esto es así, habrá que tomar muy en serio la feminización de la pobreza, e igualmente la feminización en la toma de medidas para combatir esas realidades.

---

[2] Los datos son tomados del resumen elaborado por María Arcelia González Butrón de los "Doce Puntos Trabajados en la Plataforma de Acción" de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijin, China, en septiembre de 1995.

No puedo pasar por alto la violencia doméstica, porque es la marca tenebrosa visible y sistemática del pecado estructural de una sociedad patriarcal. La violencia contra las mujeres y los niños y niñas ha recrudecido de modo alarmante. Sabemos que el desempleo es uno de los grandes problemas del sistema de libre mercado. Aun cuando el crecimiento económico de determinado país sube, el desempleo sube dos o tres veces más. Frecuentemente la falta de recursos básicos lleva a la delincuencia y a la violencia doméstica. Las mujeres y los niños y las niñas son quienes más sufren las consecuencias de la exclusión, son quienes sufren la violencia física y psicológica producto de la frustración del marido. Así, pues, dentro de los excluidos están en peores condiciones las excluidas, no reconocidas en su dignidad, ni por el sistema ni por sus compañeros ni por sí mismas.

El ayuno que el Creador desea es aquel que se manifiesta en la solidaridad con las mujeres, quienes junto con sus compañeros quieren ser como jardines regados y abiertos, como la madre tierra, lista para ser fecundada con semillas de todo fruto y con flores de todos los colores y perfumes. Nuestro mundo habitado quiere reflejarse en las palabras del poeta de Is. 66.10-11, cuando anuncia la buena noticia de la nueva Jerusalén como aquella que nutre a sus numerosos hijos con abundante leche:

> Alegraos con Jerusalén... para que maméis, y os saciéis de los pechos de sus consolaciones, para que bebáis y os deleitéis de sus ubres abundantes.

2. La variedad de leches: cadenas invisibles de esclavitud

La ley del consumo es una de las cadenas invisibles que conducen a la esclavitud. Además, es una de las ar-

mas más peligrosas que hieren la subjetividad de la mujer e impide profundizar en la construcción de su identidad como persona libre y digna.

Las mujeres que buscan tener el cuerpo como las modelos de televisión le tienen pánico a la leche de vaca o de cabra y a todo producto lácteo y de otra índole. Este tipo de ayuno no agrada al Creador, porque, aunque no lo parezca, se trata de un ayuno forzado creado por el mercado para vender la imagen de mujer y hombre dignos de acuerdo con los parámetros de la belleza de moda occidental. Cuando los negociantes trafican todos los días, incluyendo el día santo, buscando el propio interés, maquinando cómo acumular más (Is. 58.13), los seres humanos se convierten en marionetas manejadas por la propaganda que impone los mismos deseos para todos, pobres y ricos. A la par de una publicidad de gaseosas y vistosas comidas rápidas, llenas de grasa, aparece la mujer ideal, de cutis perfecto y cuerpo único. Ya no solamente en EE. UU., donde abunda la obesidad, sino en muchos de los países pobres, uno de los negocios más prósperos es el vinculado con adelgazamientos.

De allí la novedad de la variedad de leches para elegir, traídas por la globalización del mercado. Leche completa, líquida en polvo, media completa, descremada, agria.

La gran injusticia es que mientras el mercado libre presenta la libertad de elección de productos, los excluidos no tienen acceso ni siquiera a la leche común adulterada. ¿Es que la libertad se limita a la elección de productos? ¿Es que la libertad consiste en seguir las normas del mercado libre? ¿Es que la libre competencia conduce a una verdadera liberación para todos? La ideología neoliberal afirma la igualdad de oportunidades para todos en el marco de la libre competencia, no obstante en la

práctica se parte de las desigualdades. Los ganadores en esa lucha desenfrenada competitiva son los fuertes e inescrupulosos orientados por los propios intereses. La exigencia de triunfar, tener éxito, ser el número uno en todo, crea un ambiente de competitividad despiadada que provoca la rivalidad entre las mismas mujeres, en vista de que cada una se siente forzada a buscar su propia salvación.

En este contexto es vital comprender, en lo profundo de la conciencia y el corazón, que Dios por su gracia nos hace llamar hijos e hijas libres y dignas, no tenemos que hacer méritos para ser personas; la dignidad no se adquiere con las leches más caras o las marcas famosas propuestas por el mercado, la dignidad es un don, no se compra. La libre competencia exacerbada es insana porque excluye la solidaridad interhumana.

Todos de alguna forma estamos encadenados, unos por no tener la posibilidad de comprar, y otros por comprar lo que el mercado libre dicta. A más libertad del mercado, menos libertad para las personas. Romper las cadenas de la injusticia implica discernir el camino de servidumbre al cual estamos siendo conducidos, tomar distancia de él y no dejarnos arrastrar por su ideología.

Juntos podremos abrir las compuertas de la leche para que todos alcancen. Apropiémonos de las promesas de Dios a su pueblo después del exilio cuando dice:

> He aquí que yo extiendo sobre ella [Jerusalén] paz como un río, y la gloria de las naciones como torrente que se desborda; y mamaréis, y en los brazos seréis traídos, y sobre las rodillas seréis mimados (Is. 66.12).

Entonces, la historia no registrará solamente a Cleopatra, la reina de Egipto, como aquella que se bañó en leche para lucir bella, por cuanto todos, adultos y niños, mujeres y hombres de todos los colores y las etnias, nos habremos bañado en leche porque abundará.

3. El rechazo militante de la leche y la insensibilidad

Hay quienes ayunan voluntariamente, como protesta contra alguna injusticia. Rechazan la leche no porque no la deseen, sino como acto de presión para alcanzar la justicia.

Hace dos años caminaba con una amiga por el parque de la Casa Blanca en Washington. A lo lejos en el pasto se hallaba una pequeña carpa verde, solitaria. Le pregunté a mi amiga que era aquello. Ella me contestó que seguramente era alguien haciendo huelga de hambre. La respuesta me impactó, ya que veía que nadie se inmutaba frente aquellos que militantemente se abstenían de la leche. La escena me hizo recordar el cuento de Franz Kafka titulado "Un artista del hambre", que empieza:

> En los últimos decenios, el interés por los ayunadores ha disminuido muchísimo. Antes era un buen negocio organizar grandes exhibiciones de este género como espectáculo independiente, cosa que hoy, en cambio, es imposible del todo. Eran otros los tiempos. Entonces, toda la ciudad se ocupaba del ayunador [3].

Aunque el cuento de Kafka se refiere a un ayunador totalmente diferente puesto que ayuna solo para mostrar su fuerza de voluntad, sin ninguna lucha reivindicativa de fondo, como los de la carpa del parque de la Casa Blanca, el cambio de los tiempos marca la similitud. Porque el muro con los cincuenta mil nombres de los jóvenes caídos en Vietnam estaba también por ahí, cerca de los huelguistas de hambre, anunciando los nombres petrificados en un hermoso y

[3] Franz Kafka, "Un artista del hambre", en *La metamorfosis*. Traducción y prólogo de Jorge Luis Borges. Buenos Aires, Losada, 1977.

fino mármol, como parte de la decoración. Parecía como si toda la pasión de la lucha contra la guerra de Vietnam estuviese en una subasta de antigüedades.

Nunca supe ni de qué se trató ni en qué terminó la huelga de hambre de los habitantes de la pequeña carpa verde. Pero las últimas páginas del cuento de Kafka narran un final escalofriante frente a la jaula donde al ayunador, sobre la paja, solía mostrar su dignidad por la abstención de alimentos a un público que no se interesaba para nada:

> ¡Limpien aquí! —ordenó el inspector—, y enterraron al ayunador junto con la paja.

Uno de los grandes desafíos para la Iglesia hoy día es la insensibilidad de la gente en todas partes del mundo. Unos porque nunca han sido solidarios y otros porque están cansados de la entrega solidaria al prójimo sin ver señales de avance hacia una tierra que fluye leche y mil. A esto se añade la falta de fe en estos tiempos de sequía mesiánica. Para muchos, hablar de romper las cadenas de la injusticia suena anacrónico, aun cuando contamos con la evidencia de que la pobreza ha crecido, que la brecha entre ricos y pobres ha aumentado de manera alarmante, que la violencia cobra vidas diarias en muchas partes del mundo. En Colombia, en los últimos diez años ha habido treinta mil asesinatos anuales, víctimas de violencia política, de delincuencia común, intolerancia para con los niños de la calle y las prostitutas (la llamada "limpieza social"), y de violencia doméstica. A pesar de eso, la insensibilidad y la insolidaridad crecen.

Para un cristiano no puede ser anacrónico hablar de la lucha por el vaso de leche, como se hace en Perú. Un proyecto nacido de las organizaciones de mujeres, clubes de

madres, para dar de comer a sus hijos. Ya hay miles de comedores populares con la ración de leche. Varios gobernantes han querido eliminar el proyecto, sin embargo las mujeres no han cedido, y siguen luchando para multiplicar los vasos de leche en todos los comedores. Más que benditos los pechos que amamantaron a Jesús, son quienes beben de la Palabra de Dios y la ponen en práctica.

4. Por una tierra que fluye leche y miel

Tenemos que analizar cómo globalizar algo así como el proyecto del vaso de leche para todos en nuestra aldea grande que es el mundo. Leche buena, no adulterada, como la leche materna, cuyos constituyentes van más allá de los químicos y minerales. Pues no solamente de pan vive el ser humano, sino también de cariño y placer.

Romper las cadenas de injusticia implica tener fe en que es posible romperlas. Heb. 11.1 define la fe como la convicción de lo que se aguarda y la certeza de lo que no se ve. ¿Pero qué es eso que no se ve y que hace posible que se espere con certeza aun cuando no se ve? No lo tenemos claro, no obstante tiene que ser algo muy deseado. Un sueño, una promesa anhelada, infinitos pezones, saludables, de todos los tamaños y colores. Los evangelios lo llaman el Reinado de Dios, Isaías y el Apocalipsis de Juan los llaman cielos nuevos y nueva tierra. Es un lugar en donde no hay llanto ni dolor, opresión ni mentira, hambre ni humillación, discriminación ni exclusión; es un lugar donde se convive con respeto mutuo, nadie busca el éxito a costa de los demás, ni tiene miedo de perder, ni se suicida

por no poder responder a las demandas de algo o alguien, ni se sufre por un amor no correspondido.

Soñamos con la tierra donde fluyen leche y miel gratis. Lo leemos en las Escrituras, los senos de Dios, donde llama a todos los sedientos diciéndoles:

> Venid a las aguas; y los que no tienen dinero, venid, comprad sin dinero y sin precio, vino y leche (Is. 55.1).

Soñamos con ese lugar donde se respira gracia y *koinonía.* Se respira Dios. Nadie tendrá que esconderse bajo la mesa para tomar un vaso de leche porque sus hermanos y hermanas, toda la familia y los vecinos, también beberán.

La sociedad que las mujeres queremos (Is. 65.17-25) [1]

En el siglo III a. E. C., el narrador del libro del Eclesiastés en 7. 25-29 explica a sus lectores que se propuso examinar la sabiduría y conocer la insensatez, y halló que la mujer era más amarga que la muerte. Vuelve a escudriñar las cosas, y encuentra a un hombre entre mil, pero a ninguna mujer. Decepcionado, entonces, declara que lo único que descubre es que Dios hizo al ser humano bueno y sencillo, sin embargo ellos buscaron muchas perversiones. El narrador está hablando en un contexto de sociedad invertida, es decir en donde al bueno le va muy mal y al malo le va muy bien en la vida. Para el narrador no solo la sociedad está invertida, también las relaciones interhumanas varón-mujer perdieron la frescura y libertad originales. Desgraciadamente su visión machista de las relaciones interhumanas, le hace repe-

[1] El texto forma parte de una conferencia pronunciada en la Universidad de Butler, Indianápolis, en octubre del 2000.

tir lo que la tradición conservadora sapiencial decía de cierto tipo de mujeres. Esto es fatal. Pareciera como si retomara la tradición que culpabiliza a las mujeres de los males en el mundo, de la entrada al pecado. Afortunadamente, el texto anti-mujer queda aislado entre su discurso, pues afirma con claridad que la causa del gran mal ocurre cuando el ser humano domina sobre el ser humano.

Y éste es el problema de nuestra sociedad actual: la dominación de unos con privilegios sobre otros sin privilegios. Y si aplicamos en esta dominación la categoría de género, encontramos que la mayoría de las mujeres forman parte del grupo en desventaja, incluyendo aquellas que sean "más amargas que la muerte", así como hay hombres "más amargos que la muerte" en el primer grupo. Se trata de dominaciones, irrespeto a derechos humanos, y no tanto de "sabores" o de modos de ser que nos gustan o disgustan. Esto es ideología machista.

Por supuesto que afirmar "que las mujer es más amarga que la muerte", es la ideología que refuerza y da vía libre al domino de los hombres sobre las mujeres. Por eso es importante especificar el género en los derechos humanos. Decir que el ser humano domina sobre el ser humano es importantísimo, nos introduce en las estructuras sociales de la sociedad. No obstante, si no observamos la violación de los derechos específicos de las mujeres, éstos se pierden muy fácilmente en una sociedad patriarcal, androcéntrica, en donde se cree que "la mujer es más amarga que la muerte".

Así ocurrió con la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, se basó más que todo en la vida de los hombres. Es verdad que cuando se habla contra las torturas se incluye a mujeres, pero hay muchas otras violaciones, propias de las mujeres, que no fueron tomadas en cuenta, como por ejemplo las violaciones sexuales o de sus derechos reproductivos. Por

eso es que se habla ahora de derechos humanos de las mujeres. La inclusión es muy reciente, de 1979, cuando aparece la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres (CEDAW), llamada también la Carta de los derechos humanos de las mujeres.

En este artículo no quisiera simplemente enlistar las violaciones de los derechos humanos de las mujeres. Son bastante conocidos en nuestro medio. Quisiera más bien apuntar hacia lo que deseamos las mujeres de América Latina y el Caribe, y a partir de allí, denunciar la violación de sus derechos. Y como hablamos desde lo cristiano, quisiera retomar la utopía de Isaías 65 como marco para describir nuestros sueños. Lo hago de esta manera para contrarrestar una ideología anti-utópica que se quiere imponer en nuestros pueblos. Quiero partir del derecho que tenemos los humanos de soñar.

Una visión, un sueño, parte de una realidad de descontento y de un deseo profundo de transformación de esa realidad. La visión proyecta lo que no se vive pero se desea vivir. El profeta Isaías, en el conocido capítulo 65, proyecta los deseos de una nueva forma de vivir en sociedad. Toma en cuenta los niñ@s y los ancian@s, los constructor@s y plantador@s y los animales, y en todo el poema los significantes rebosan de alegría y de paz, en vista de que hay realización humana y abundancia de comida para todos y todas. Y, principalmente, porque no hay violencia. El sueño visionario parte de una realidad de descontento en el exilio, y tiene como objetivo motivar a los exiliados a luchar para abandonar la situación presente y construir una nueva sociedad en la propia tierra.

Voy a retomar esta visión profética y a releerla desde la perspectiva de lo que deseamos las mujeres en América Latina y el Caribe; simultáneamente se observará dónde radica la mayor violación de sus derechos

1. Una sociedad alegre y feliz

Una sociedad es alegre y feliz cuando todos sus habitantes se sienten satisfechos de sí mismos y de su labor, cuando todos y todas se sienten realizados y tomados en cuenta como personas dignas. La alegría llega hasta de manera anticipada cuando se vislumbra ese nuevo modo de convivir y se ve de forma concreta cómo se avanza hacia esa novedad de vida.

El poema del profeta Isaías en 65.17-19, describe la alegría que causa la creación de los cielos nuevos y la nueva tierra, en donde la memoria de lo antiguo, que es negativa, desaparece. Aunque se refiere al pueblo de Israel, podemos aplicarlo a los deseos de las mujeres de vislumbrar una nueva manera de convivir en nuestra sociedad latinoamericana y caribeña.

Dice el poema que no habrá memoria de lo antiguo. La alegría que se produce es debido al anhelo de una ruptura radical con lo antiguo, o sea con la sociedad que se rige por los valores patriarcales, en donde los derechos humanos de las mujeres son irrespetados. Si la visión insiste en obviar el recuerdo de lo antiguo, es para evitar volver a caer en los vicios del pasado o para no vivir con resentimientos por ese pasado triste cuando construimos un modo de convivir entre los humanos.

¿Qué es ese pasado triste que no quisiéramos que volviese? Ese pasado es el presente que están sufriendo nuestras mujeres y niñas hoy, y que queremos que termine. Pobreza y violencia resumen ese presente. La mundialización ha agravado la situación de pobreza en todos los países, especialmente en los más pobres. En la reunión de las Naciones Unidas sobre "la mujer en el año 2000: igualdad entre géneros, desarrollo y paz en el siglo XXI", celebrada en Nueva York en junio de este año, al analizar los logros y obstáculos después de la Conferencia de Beijin, se dijo que

> ...los beneficios de una economía mundial en el crecimiento se han distribuido de forma desigual, creando disparidades económicas cada vez mayores, entornos laborales inseguros y una persistente desigualdad en materia de género, especialmente en la economía no estructurada y en el sector rural [2].

El informe sobre el desarrollo humano es claro en observar la creciente y escandalosa brecha entre ricos y pobres [3]. Hombres y mujeres sufren los efectos de las políticas económicas neoliberales, pero se ha comprobado que las mujeres sufren más este impacto de la mundialización del mercado libre. Por eso, en la Conferencia de Copenhague (1980) se reconoció que la pobreza tenía rostro de mujer, y se habló de la feminización de la pobreza. Actualmente se sigue afirmando que las mujeres constituyen el 70% de los pobres del mundo [4]. De los mil quinientos millones de personas que viven de un dólar o menos, la mayoría son mujeres.

Los derechos humanos de las mujeres en América Latina y el Caribe están estrechamente vinculados a los derechos sociales. El demasiado énfasis en los derechos civiles y políticos es importante, no obstante en contextos de pobreza, en donde las mujeres luchan por la sobrevivencia, los derechos sociales, como son el derecho a la salud, la alimentación, el techo, la educación y el trabajo, se vuelven prioritarios. En América Latina y el Caribe enfatizamos la afirmación de que los derechos humanos civiles, sociales, culturales y económicos son

---

[2] *Adopción de medidas en favor de la igualdad entre los géneros y el adelanto de la mujer* (Departamento de Información Pública, abril, 2000, pág. 10).

[3] En el informe del PNUD, 1998, se constata que 225 personas del mundo poseen lo mismo que 2.250 millones de personas del mundo, ¡esto es un escándalo!

[4] *Adopción de medidas en favor de..., op. cit.*, pág. 1.

inseparables. Un logro de la Carta de los derechos humanos de las mujeres es su insistencia en la indivisibilidad e interdependencia de esos derechos humanos.

Una madre que por su situación de pobreza tiene que decidir cuál de sus hijos va a la escuela, no puede ser feliz. Y, por todas las razones ideológicas que conocemos, seguramente escogerá al varoncito [5]. Una mujer que vive bajo el temor de ser golpeada, no puede ser alegre. En América Latina y el Caribe se ha agravado la violencia en el hogar en los últimos años [6]. Y es que en sociedades machistas con desempleo alto, la frustración de los hombres recae sobre las mujeres, la de las mujeres recae sobre los niños y la de los niños sobre las niñas. El sueño es romper el círculo vicioso de la violencia, lo cual es imposible si no se considera seriamente la situación socioeconómica.

Insiste el poeta en Isaías 65 que en esta nueva sociedad no habrá gemidos ni llantos (v. 19), y la alegría será tal que Dios mismo se alegrará con su ciudad y su pueblo. Una sociedad alegre y feliz refleja también la alegría y felicidad de Dios. Porque Dios es feliz cuando sus criaturas son felices y realizadas.

En el poema observamos que en la visión el pueblo está feliz entre sí, interhumanamente, y que Dios se contagia de esa alegría. La satisfacción deseada es verti-

[5] El analfabetismo en mujeres es alto: en México es alrededor del 15%, en Nicaragua del 30%, en Bolivia del 25% (hombres el 9%), en Guatemala del 41%, en Colombia del 10%. Muchas mujeres no ingresan a la secundaria o enseñanza media. En 1997, por ejemplo, en Guatemala únicamente el 31% ingresó a secundaria, en Honduras el 37,9%, en El Salvador el 36.7% y en México el 64%. "Progress of the World's Women 2000". *UNIFEM Biennial Report*, pág. 69.

[6] La violencia doméstica es muy alta en América Latina y el Caribe, véanse estos datos: en México, en 1996 se registró un 27% de mujeres agredidas; en Nicaragua, en 1997, un 30,2%; en Perú, en 1997, un 30,9%; en Chile, en 1993, un 26%. Cf. "Progress of the World's Women 2000", *op. cit.*, pág. 97.

cal y horizontal, y por algo muy concreto: el pasado que causaba tristeza ha sido dejado atrás. Este sueño de ver una sociedad donde reine la alegría es importante para las mujeres, ya que las mujeres somos testigos de la abundancia de lágrimas derramadas por mujeres de todas las edades, etnias y razas de nuestro continente.

2. Una sociedad preocupada por la calidad de vida

El poema enfatiza la vida larga y buena de los niños y los ancianos. Ningún niño morirá prematuro y los ancianos vivirán muchos años (65.20). El lenguaje no es inclusivo y se supone la presencia de las mujeres en esos niños y ancianos.

Leer estos textos desde América Latina y el Caribe, inmediatamente lleva a pensar en la mortandad infantil por desnutrición y otras enfermedades, erradicadas en los países ricos desde hace muchos años. Asimismo lleva a pensar en tantas personas, hombres y mujeres, cuya expectativa de vida es muy corta, por la pobreza y el exagerado desgaste físico debido al trabajo al cual se ven sometidos para sobrevivir con sus familias. Uno de los sueños de las mujeres latinoamericanas y caribeñas es que sus hijos e hijas no mueran prematuros sino que rebosen de salud y de vida, y también parte del sueño es que los hijos disfruten de sus abuelos y abuelas. En general, en América Latina y el Caribe de cada 1000 niños mueren 39 antes de los cinco años (en Haití, el país más pobre, mueren 130, en Bolivia 85, en México 34, en Costa Rica 16). El informe del PNUD 2000 señala que en América Latina y el Caribe el 22,4% de la población no llegará

a los 60 años [7]. En Haití, el mismo informe indica que el 26,5% no llegará a los 40 años, y en Guatemala el 15,3% [8].

La sociedad nueva que soñamos las mujeres es aquella que se preocupa por una buena calidad de vida de todos y todas, y ésta como un derecho humano que debe ser respetado.

El creciente alto costo de la vida obstaculiza la realización de este sueño. Cada vez hay peor alimentación, más gente sin casa, más niñas sin escuela, más enfermedades extrañas (las cuales habían sido erradicadas hace años), y a esto se añade el abuso sexual de mujeres y niñas [9]. Este mes salió en el periódico *La Nación* en Costa Rica, el dato de quinientas denuncias de maltrato a la infancia.

Para el mejoramiento de la situación económica de las mujeres se enfatiza mucho el apoyo a crédito para microempresas de mujeres, sin embargo eso no es suficiente si no se considera la incidencia macroeconómica. La UNIFEM ha denunciado que los gobiernos que firmaron la convención de los derechos de la mujer no pueden cumplir con su responsabilidad debido al problema macroeconómico de la liberalización y privatización del mercado [10], además de los reajustes estructurales que deben ejecutar de acuerdo con las exigencias del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, y que generalmente tienen que ver con el recorte del gasto de bienestar social, lo cual afecta de modo especial a las mujeres pobres.

---

[7] PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 2000*, pág. 189.
[8] *Ibid.*, pág. 170.
[9] En un estudio en México (1996) con niños de la calle, 30 de 62 niños vivían en la calle porque sufrieron abuso sexual. Cf. *María, María*, revista de la campaña de las Naciones Unidas por los derechos humanos de las mujeres. UNIFEM, 2000.
[10] "Progress...", *op. cit.*, pág. 9.

La calidad de vida incluye no solo el que tengan los medios de salud suficientes para evitar la mortalidad o alargar la vida, sino asimismo la dignidad de las personas. Ésta se hace visible cuando la persona es tomada en cuenta y respetada. Nuestra sociedad latinoamericana y caribeña ha perdido en los últimos años la sensibilidad del respeto y la acogida para con los ancian@s y los niñ@s. Por la influencia de la ideología del mercado neoliberal, que acentúa la eficacia, la producción y la competencia, ha ido dejando de lado valores humanos heredados de los ancestros y ancestras con respecto a las personas mayores y los niños, más si son de género femenino. La mentalidad mercantil no los ve como productores, y por eso los margina.

Podríamos decir que estos valores antihumanos de la sociedad han entrado en las iglesias. Los niños y ancianos casi no tienen espacios significativos en las comunidades eclesiales. Una visión profética de ser iglesia es aquella en la cual todos y todas son considerados importantes y participan en todos los ministerios. El poema no especifica sobre las mujeres por cuanto la sociedad israelita era patriarcal. Sin embargo, una visión actualizada del poema incluiría a las mujeres y a todos los grupos de etnias y razas diferentes.

3. Una sociedad que reconoce el trabajo de las mujeres

El sueño del profeta Isaías es muy concreto: dibuja una sociedad en la cual l@s trabajadores puedan disfrutar del fruto de su trabajo (65.21-23). Es decir, las personas construyan casas donde ellas mismos habiten y no para otros, como es la costumbre en muchas sociedades. Asimismo, l@s campesin@s cosechen y puedan comer de sus frutos. Cuando el profeta presenta esta

visión lo hace porque seguramente su pueblo experimentaba lo contrario. Los agricultores, asalariados o esclavos, trabajaban para otros y eran explotados por sus patrones. Para el profeta eso significaba que trabajaban en vano, pues no se beneficiaban del producto de su trabajo.

La sociedad que soñamos las mujeres de América Latina y el Caribe es aquella que se preocupa porque todos y todas tengan un trabajo digno y reciban los beneficios de su trabajo. A la visión de Isaías podemos añadir el derecho de todos al trabajo, puesto que nuestra realidad actual de desempleo es tal que las personas aceptan cualquier trabajo y por cualquier salario. Esto está creando una rivalidad muy deplorable entre los y las pobres.

Que las mujeres somos menos remuneradas que los varones es algo que todos saben, pero que a pesar de eso no ha habido cambios substanciales para eliminar esa desigualdad. Si leemos el informe del desarrollo humano del 2000, descubrimos que no hay un país en el mundo en donde las mujeres perciban el mismo per cápita que los hombres, ellas aparecen muy por debajo. En algunos países la diferencia es escandalosa. En México, por ejemplo, el per cápita de los hombres en 1998 era de 11.365 y el de las mujeres 4.112. En datos globales de América Latina y el Caribe, las mujeres reciben un promedio de 3.640 y los hombres 9.428 [11]. No obstante, si vemos las horas de trabajo, las mujeres trabajan más. Todo esto sin contar el trabajo que ellas hacen en su doble jornada y que no es remunerado como tal. En México, las mujeres realizan por semana 28,4 horas de trabajo no pagado y 32,7 horas de trabajo fuera de casa. Los hombres dedican en casa 11,9 horas al trabajo no pagado y 39,9 horas de trabajo fuera de casa [12]. Ésta es una gran injusticia y una viola-

[11] PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 2000*, págs. 161-164.
[12] "Progress...", *op. cit.*, pág. 102.

ción al derecho al trabajo remunerado justamente.

En América Latina y el Caribe este derecho se está convirtiendo en fundamental, ya ni siquiera para estar en un plano de igualdad con los hombres, sino porque un porcentaje elevado de mujeres son solas, jefas de hogar, y deben sacar adelante a sus hijos. Los porcentajes de mujeres solas son altísimos. No por voluntad propia, sino porque han sido abandonadas por sus maridos debido al alcoholismo, las drogas, la migración o el abandono por otras mujeres. Las mujeres solas afrontan el desafío de mantener a la familia. Por otro lado, la mujer, al no tener la remuneración justa, o al no tener posibilidades de trabajo, se coloca en una situación de riesgo muy deplorable, como lo es la prostitución. En Costa Rica, por ejemplo, muchas de las prostitutas son amas de casa y trabajan como tales en secreto; viven bajo el temor de encontrarse en la calle a un familiar [13].

Una sociedad alegre y realizada, una sociedad que ve tornarse realidad sus sueños de justicia y de mutuo respeto, reconocimiento y cariño entre sus miembros, engendra hijas alegres, sanas y capaces de continuar haciendo realidad esta visión profética. Dice el poema en el v. 23 que los descendientes serán buenos y benditos de Dios. Pablo, en la carta a los Gálatas, afirma con otras palabras algo parecido cuando dice que en Cristo somos una nueva creación, y que por el don del Espíritu que nos hace clamar Padre, nos convertimos en hermanos y hermanas, al ser hijos e hijas de un mismo Padre. Aunque el lenguaje es androcéntrico por no incluir la madre, de todas maneras podemos observar la fraternidad y solida-

[13] Esto lo constaté personalmente cuando compartí un estudio bíblico con prostitutas, organizado por "La Sala", un proyecto de un departamento gubernamental.

ridad a la cual nos lleva la filiación divina. Los cristianos y las iglesias, como cuerpo de Cristo en donde debería reinar la igualdad, la tolerancia y la solidaridad, estamos siendo llamados a tener los mismos sentimientos de Cristo: de misericordia, solidaridad y cariño con las mujeres.

4. Una sociedad en la cual Dios participa como garante del respeto a los derechos de las mujeres

Pese a que las declaraciones de los derechos humanos de las mujeres se han creado dentro del mundo secular, las cristianas podemos agregar una dimensión teológica.

El la tradición del Éxodo, donde se narra la hazaña liberadora de Dios frente al imperio egipcio, hay un conocido texto que nos gusta citar:

> He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, me he fijado en sus sufrimientos (Éx. 3.7).

En el sueño del poeta-profeta Isaías hay un cambio significativo en esta actitud de Dios. Dios, en su nueva creación, se adelanta a cualquier sufrimiento o gemido.

En el vs. 24 del poema que estamos releyendo, Dios es visto como aquella madre que está pendiente de sus hijas e hijos. No espera a que clamen por su presencia, pues ella siempre está allí. Dice el poema:

> Antes de que me llamen yo les responderé, aún estarán hablando y los habré escuchado.

Me imagino una sociedad donde la presencia de Dios invade el ambiente, y eso hace que todos, mujeres y hom-

bres, niños y ancianos, jóvenes y adultos, y todos los desvalidos y vulnerables, se sientan seguros, sin miedo a ser rechazados, explotados, burlados, violados. Las mujeres latinoamericanas y caribeñas queremos una sociedad donde se respire a Dios Trino, no a dioses falsos representados en los valores de un sistema patriarcal al cual hay que someterse so pena de maltrato y discriminación. Queremos un Dios amiga, amigo, que siempre está cerca, y más que listo para escuchar los clamores de las mujeres, se adelanta a ellos.

Y aquí volvemos a la primera característica de la sociedad que las mujeres queremos: una sociedad alegre y feliz. Dios, dijimos, se alegra con su pueblo porque este está feliz. De manera que este Dios alegre se coloca como garante para que la felicidad no sea empañada por "lo antiguo", lo cual era una experiencia negativa. Por eso se adelanta, vigilante, a los peligros que pueden hacer sufrir a sus hijas. Queremos que se hagan reales las palabras de Proverbios cuando escribe: "Quien ultraja al pobre, ultraja a su hacedor", las cuales podemos parafrasearlas así: "Quien ultraja a las mujeres, ultraja a su hacedor". En este sentido, Dios sería el garante de los derechos de las mujeres.

5. Una sociedad sin violencia contra las mujeres

En el final del poema el profeta visualiza una escena en donde reina la paz. Utiliza la figura conmovedora de unos animales supuestamente enemigos. Los extremos de animales salvajes, como son el lobo y el león, dejan de alimentarse de carne "del prójimo" y comen junto con animales domésticos un alimento no cruento —el pasto— ofrecido por la hermana naturaleza (v. 25) [14].

[14] El hebreo añade y la "serpiente comerá polvo".

Esta escena simbólica nos introduce en un mundo donde la violencia no tiene cabida. Este es el sueño mayor de las mujeres latinoamericanas y caribeñas: la no violencia. Creo que vivir sin temor a ser golpeada es uno de los derechos humanos de las mujeres más deseado. La violencia afecta a todas las mujeres del mundo, pues cuando golpean a una mujer, las demás mujeres sienten el dolor.

Las mujeres estamos alarmadas de cómo ha crecido la violencia en las sociedades de todo el continente. En Costa Rica, un país pequeño y conocido mundialmente por su democracia, en siete meses, se han reportado en los periódicos diecisiete mujeres asesinadas por sus maridos, amantes o novios. Casi todos los días leemos en los diarios sobre mujeres asesinadas y golpeadas [15]. La violencia doméstica y sexual es una macabra pesadilla que impide dormir a las mujeres. Las sociedades nuestras son patriarcales, y por lo tanto no perciben que los asesinatos son sistémicos y no casos aislados. El no concebirlos como productos de un sistema, anula la eficacia. Teológicamente se trata del pecado estructural de la sociedad patriarcal, el cuerpo golpeado de la mujer es la marca visible del pecado estructural de una sociedad patriarcal.

Si analizamos las estadísticas vemos que la violencia contra las mujeres se enfoca en lo sexual, lo cual es peor que cualquier otra violencia puesto que quiebra los espíritus de las mujeres y las niñas. En Jamaica, por ejemplo, el 40% de muchachas con embarazo precoz entre once y quince años, fue causa de una relación sexual forzada. Muchas producto de incesto. En Lima se hizo un estudio en un hospital, y el 90% de las madres de doce a dieciséis años habían sido violadas por sus padres, padrastros o parientes cercanos [16].

---

[15] Véase la nota No. 6 sobre las estadísticas de mujeres golpeadas.
[16] Cf. *María, María,* págs. 48s.

Es claro que para nosotras, mientras siga existiendo la violencia contra la mujer será imposible contar con una sociedad como la que aquí hemos perfilado en nuestro sueño. Mientras haya violencia, no podrá existir la alegría y Dios no se alegrará de su creación. Por más esmero que haya en la satisfacción de los derechos sociales, como lo son las necesidades básicas (como alimento, salud, techo, educación, trabajo), si la violencia sigue atacando a las mujeres, de poco sirve contar con esos bienes; por más reconocido que sea el trabajo de las mujeres, si la violencia no desaparece, ellas no podrán ser felices. El combate a la violencia contra las mujeres es una de las invitaciones más urgentes que este poema nos hace.

La sociedad que queremos es aquella que promueve la paz [17]. No solamente la paz en relación a las mujeres sino la paz en todos los ámbitos de la sociedad, porque la sociedad violenta, en tanto que es patriarcal, agrava la violencia contra las mujeres. La lucha por una cultura de paz es una dimensión crucial hoy día en donde las sociedades, por la ideología de la competencia del mercado libre, por la incertidumbre que engendra este ideología, por la diferencia escandalosa de la distribución de la riqueza, y por otras cosas más, son cada vez más violentas; la delincuencia y las guerras se imponen como parte normal del funcionamiento social. Por eso, nuestra visión de una nueva sociedad es aquella que no asume los valores consumistas y patriarcales de la sociedad de mercado neoliberal, más bien los combate.

[17] El CLAI, Consejo Latinoamericano de Iglesias, ha propuesto ese tema para su asamblea próxima. El Consejo Mundial de Iglesias ha declarado esta década contra la violencia.

Conclusión

Cuando soñamos, dijimos, nos alegramos anticipadamente de la realización del sueño. Pero la alegría es efímera si no nos proponemos, con voluntad política, a dar pasos concretos que se acerquen al sueño. De hecho, no podemos negar que ya se han dado pasos concretos; uno de ellos, desde lo legal, es que exista la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. Muchas mujeres que luchan desde antaño por esos derechos, se sienten respaldadas Además, la plataforma de acción de la Cuarta Conferencia Internacional de mujeres en Beijin, ha planteado temas fundamentales para las mujeres de América Latina y el Caribe dentro de las doce esferas de acción prioritarias.

No obstante, todos sabemos que se ha avanzado *de jure* y poco *de facto.* Por otra parte, tengo una preocupación, ya que veo que en todos los países de América Latina y el Caribe (unos más, unos menos) existen acciones concretas para contrarrestar la violencia familiar, para atender a las niñas en situación de riesgo, para atender a las madres adolescentes; hay cooperativas para apoyar a las mujeres con préstamos para microempresas y muchas cosas más, sin embargo, a pesar de que crecen estas pequeñas iniciativas, la situación de las mujeres ha empeorado terriblemente. Y es que no se está abordando con seriedad el problema del sistema económico macro, que es lo que justamente agrava esa situación por los llamados efectos no intencionales del mercado. La UNIFEM lo subraya también, así como diversas organizaciones no gubernamentales. Y mientras no se actúe a nivel macro, el trabajo será cada vez mayor y los resultados cada vez menores.

Por otro lado, la violencia es sistémica, producto de la sociedad patriarcal, y por ende deben tomarse medi-

das desde allí también. Se necesita crear una nueva cultura no-patriarcal. Los hombres necesitan romper su silencio con respecto a la violencia familiar. Y no únicamente los hombres, responsables primeros, sino toda la sociedad. Martin Luther King Jr. dijo una vez:

> Tendremos que arrepentirnos en esta generación no tanto por la perversidad de las personas malvadas, sino por el asombroso silencio de las personas buenas [18].

En ese sentido, uno de los pasos importantes para alcanzar la sociedad que queremos es la de invitar a los varones a que trabajen la masculinidad. No es verdad que las teorías de género y la invitación a la reconstrucción de la masculinidad "pongan en el centro nuevamente a los hombres", sean contrarias a una posición feminista y vayan en contra de las mujeres. Por un lado, no debemos olvidar que las teorías de género son propuestas de mujeres feministas. Por otro lado, en nuestro continente tan machista y con tanta violencia, las mujeres necesitamos que los hombres revisen su identidad masculina impuesta por la sociedad patriarcal y la reconstruyan por una identidad masculina más humana. De manera que no se trata de darles ahora la voz a los hombres, sino de recrear juntos y juntas nuevas relaciones interhumanas para convivir en paz y felices. De esa forma seremos más efectivos en la construcción de una nueva sociedad y de un nuevo modo de ser iglesia.

En los últimos años ha penetrado en nuestras sociedades un sentimiento de cansancio o de indiferencia frente al dolor ajeno y de falta de esperanza. El individualismo va ganando terreno, pues cada quien busca salir adelante por su cuenta frente a la lucha cruel por la sobrevivencia. "¡Sálvese quien pueda!" es una consig-

[18] Citado en PNUD, *Informe sobre desarrollo humano 2000*, pág. 112.

na que se va introyectando de manera lógica en la gran población. Esta situación es muy peligrosa cuando queremos edificar sueños. Las iglesias debemos hacer frente a esta ideología de desesperanza y de individualismo, de lo contrario, será imposible construir sueños. Si queremos hacer realidad el sueño perfilado arriba, debemos desde ahora crear medios factibles para contrarrestar esa ideología. Hay que volver a la concientización y a la organización; quien dice que son medidas anacrónicas, colabora con la fuerza anti-solidaria que nos rodea. La opción preferencial por los y las excluidos, ayudará siempre a hacer más factible la visión de esa comunidad eclesial que queremos. Como señala el informe del desarrollo humano: para elevar el verdadero desarrollo humano hay que priorizar los niveles donde está la desventaja. El verdadero desarrollo humano no se mide por el índice de crecimiento económico, éste pertenece a pocos, los más ricos, sino por el avance de todos los miembros de la sociedad [19].

Quisiera cerrar esta reflexión mencionando nuevamente el libro del Eclesiastés. Pero ahora de un modo positivo, de resistencia digna. El sabio afirma en un hermoso poema que todo tiene su tiempo y su hora, que si hay tiempo de nacer, hay de morir, si hay de llorar, hay de reír, si hay de plantar, hay de arrancar lo plantado, si hay de guerra, hay de paz (Ecc. 3.1-8). El poema es una afirmación de fe para una nueva realidad. Por lo tanto, creemos que nuestro tiempo violento de irrespeto a los derechos de las mujeres, pasará. Sin embargo no se trata de cruzarse de brazos y esperar la llegada del sueño, sino de discernir el tiempo, y a pesar de todo plantar, amar y reír, a sabiendas de que estamos en un tiempo de destruir, odiar y llorar. Porque solo discerniendo los tiempos y luchando contra la corriente, podrá hacerse realidad la sociedad que las mujeres queremos.

[19] *Ibid.*, pág. 111.

Soñando desde el exilio
Relectura de Ezequiel 47.12 [1]

Hoy se habla mucho del jubileo, no obstante todos y todas sabemos que éste no está a la vuelta de la esquina. Está muy lejos de ser una realidad, y, lo peor, pareciera que cada vez se aleja más. Lo que pulula a nuestro alrededor es más bien el anti-jubileo. Es decir: deudas, exclusiones, prisiones, personas sin tierra o casa y muertes prematuras. Sin embargo, a pesar de eso, lo afirmamos porque ésa es nuestra tarea en tanto cristianos y cristianas de fe. Creemos en la resurrección, creemos en la vida abundante como regalo de Dios, y tenemos esperanza aun en tiempos de sequía mesiánica.

---

[1] El artículo apareció en el libro *Liberation Eschatology, Essays in Honor of Letty M. Russell*, editado por Margaret A. Farley y Serene Jones. Louisville, Westminster John Knox Press, 1999.

Letty Russell, una de las primeras teólogas inspiradoras para muchas mujeres cristianas de todo el mundo, siempre estuvo preocupada no solo por la situación de desventaja de las mujeres, sino también de los pobres y excluidos por su raza y situación socioeconómica. Mucha de la fuerza de sus escritos es que mantiene viva la esperanza de un cambio para bien de todas y todos. Por eso su teología lleva, inevitablemente, una marca escatológica. A ella dedico esta reflexión en su cumpleaños [2].

¿Es posible hablar de sueños en una situación sistemática anti-utópica? ¿Cómo hacerlos creíbles, cuando no se cuenta con señales claras, significativas, que verifiquen algo de su factibilidad? Hoy se habla con frecuencia del jubileo, un hermoso sueño que visualiza justicia en las relaciones interhumanas y humano-cósmicas, pero ¿cómo hablar de él sin vaciarle su fuerza y trivializarlo?

Creo que una de las maneras creíbles actualmente es cuando se hace desde el exilio y a mitad del camino, apostando a su futura llegada. Algunos elementos de esta actitud los encontramos en los oráculos del profeta Ezequiel; aquellos que anuncian la reconstrucción. Para esta breve meditación me basaré en la visión profética de Ezequiel registrada en Ez. 47.1-12. Lo haré guiada por las siguientes preguntas: quién habla del jubileo, desde dónde, cuándo, qué y cómo. Estas preguntas permiten cubrir el asunto de una forma enraizada en la realidad concreta.

1. ¿Quién habla "del jubileo" y desde dónde?

Un deportado en Babilonia, Ezequiel, del siglo VI a. E. C. Un hijo de sacerdote, Buzi, que se suponía seguiría

[2] Las ideas centrales de esta meditación fueron presentadas en el mensaje de un culto en ocasión de la celebración del 75 aniversario de la Universidad Bíblica Latinoamericana.

la tradición de su padre. Se preparaba para servir a Dios desde el Templo. Pero las cosas no sucedieron como se esperaba. La situación política y económica al interior de Palestina había sido un caos, primero frente al poder asirio y después frente al de Babilonia. Y cuando este último domina Judá, su patria, Ezequiel, junto con el rey y otros, es llevado al exilio en 598-597. Era la primera de cuatro deportaciones.

Sin templo ni sacrificios, aquel preparado para ser sacerdote, es llamado para profetizar desde el cautiverio, donde pasó toda su vida. Desde ese lugar siguió los acontecimientos ocurridos entre el imperio babilónico y su insignificante país. Allá en el exilio, recibió tres oleadas más de deportados; lo peor, escuchó desde el imperio sobre la espantosa tragedia del asedio, toma y destrucción de Jerusalén y su templo en el año 589. Incendio, violaciones, muertes brutales. Arraso total de su lugar de origen, eran imágenes que se acumulaban en su corazón.

Y aun así, impotente y desde el mismo país que arrasó su propio país, tuvo la fuerza de ver más allá de esa realidad de desolación. Tuvo la fe y el valor de visualizar una utopía de reconstrucción.

Cuando se habla del jubileo se debe tener presente la situación concreta que se vive: deudas, pobreza, desempleo, violencia, discriminación, exclusión, conflictos, tristeza, consumismo deshumanizante, situación de letargo de las iglesias. Porque el jubileo es la buena nueva que supuestamente pone fin a esa realidad de sufrimiento y deshumanización. Es, obviamente, mucho más que una "concertación" entre pobres y ricos, deudores y acreedores, desempleados y patronos, violadores y violados.

Si se habla del jubileo desde lo genérico se oculta la injusticia, y el jubileo pierde la fuerza y deja de ser jubileo.

2. ¿Cuándo hablar del jubileo?

Esto depende de los momentos históricos en los que se está inmerso. Ezequiel vive en el exilio y ve a lo lejos su tierra asolada. Difícilmente va a ser creíble su mensaje si dice que ya pronto las cosas cambiarán para bien.

Además, movilizar a los exiliados no era fácil. El primer grupillo de deportados en el cual él iba, era más que todo compuesto de los nobles. Éstos no tuvieron mucha dificultad en acomodarse a la nueva situación. De hecho, por su posición, no fueron tratados tan mal por los jefes de Babilonia. Pero también los otros exiliados de las demás deportaciones, que eran de pocos recursos, se fueron acomodando. La mayoría encontró más atractivas las novedades de un imperio tan poderoso como Babilonia, que el paisillo pobretón de Judá, ahora destruido. Por otra parte, de seguro dominaba el pensamiento pesimista de para qué luchar si la correlación de fuerzas era absolutamente desigual.

John Douglas Levenson señala:

> Los exiliados pasaron al punto del no-regreso. Ninguno de ellos puede informar cómo es el puerto al cual van navegando en el mar tumultuoso [3].

Sin embargo, el profeta Ezequiel no se deja apabullar por ese "mar tumultuoso". Sabe cómo es el puerto. Sueña desde el exilio y habla de la renovación a la mitad del jubileo, en el año 25. Dice Ez. 40.1:

> En el año veinticinco de nuestro cautiverio, (al principio del año, a los diez días del mes) a los catorce años

[3] John Douglas Levenson, *Theology of the Program of Restoration, Ez. 40-48.* Schoros Press for Harvard Semitic Museum, 1975, pág. 18.

después que la ciudad fue conquistada, en aquel mismo día vino sobre mí la mano del Señor, y me llevó allá.

Las visiones siempre están llenas de simbología. Veinticinco años significa a la mitad del jubileo, donde falta camino para recorrer. Si consideramos el número catorce simbólicamente como el doble de siete, sería el momento culminante del período de una ciudad conquistada. Esto es, para Ezequiel o su escuela, había llegado el momento de hablar de la reconstrucción de la ciudad conquistada y de su templo.

En la realidad actual de globalización mercantil muchas personas, y aun comunidades, de todo el mundo viven como inmigrantes o exiliadas en otros países. Y desde los lugares ajenos en los cuales moran, observan el deterioro de sus pueblos. Muchos añoran volver, no obstante por la sobrevivencia tienen cerrados los caminos del regreso, y lo que es peor aún, los gobernantes de los países en los cuales viven les cierran también las puertas. Es como si "navegaran sin rumbo en el mar tumultuoso", a la espera de la luz de un puerto que les acoja.

Por otro lado, muchas personas y comunidades de los países pobres viven como exiliadas en su propio continente. Con la privatización acelerada se nos ha echado de nuestras propias tierras, playas, ríos, bosques, mares. Hasta nos hemos enajenado nosotros y nosotras mismas asumiendo los valores de las culturas dominantes. Cuando nos acomodamos y nos fascinamos con las novedades del mercado y los avances tecnológicos, no tenemos ojos para mirar las desgracias que éstos ocasionan. Tampoco nos esforzamos y desvelamos por transformar las cosas. Desde el exilio, dentro y fuera de nuestra tierra, nos es difícil tener visiones, elaborar sueños.

Además, quienes pensamos diferente somos como profetas deportados. Deportados por la misma corriente

tecnócrata y mercantilista; deportados por la corriente de la ideología de la falta de fe y esperanza en alternativas más humanizantes. Deportados porque la solidaridad se hace cada vez más tediosa. Nadie quiere oír denuncias de explotaciones e injusticias, que son los mensajes de los profetas veterotestamentarios. En el libro de Ezequiel, por ejemplo, en los primeros cuarenta capítulos solamente se habla de denuncias y juicios.

Hoy nadie quiere escuchar hablar de los pobres o desde los pobres. Tenemos el sentimiento que suena anacrónico hablar de injusticias. Pero si esto es así, entonces anacrónica igualmente es la realidad que vemos. Pues los pobres son mucho más que en décadas pasadas. Las mujeres y los niños no caben en las casas de albergue para mujeres golpeadas. Los asesinados, en Colombia por ejemplo, no paran de crecer. Este año, Monseñor Juan Gerardi fue asesinado por denunciar la sistemática violación de derechos humanos en Guatemala. Yo me pregunto, ¿será que hay también asesinatos anacrónicos?

Nosotros y nosotras, profetas deportadas, tenemos dos grandes desafíos: uno, el de ver desde "el exilio" una realidad nueva, a pesar de las realidades actuales que sistemáticamente la niegan. Necesitamos ojos de águila para distinguir el puerto hacia donde debemos navegar. Y, dos, convencer a nuestra gente de que las cosas cambiarán. Ezequiel lo hace puesto que tiene la confianza necesaria en Dios y se cree profeta enviado de Él.

No obstante, para que la fe no sea debilitada, es importante reconocer que se está a mitad del camino, y desde este tiempo se van abriendo los caminos hacia el jubileo.

3. ¿De qué se trata el jubileo?

Muy sencillo, de afirmar una vida digna para todos y todas en un contexto donde prevalece la justicia, la

libertad, la felicidad, la solidaridad mutua y la gratuidad. Levítico 25 describe el jubileo con leyes de justicia. Jesús de Nazaret lo asume en su ministerio, según Lucas 4. Otros profetas lo hacen con metáforas.

El profeta visionario cuenta su sueño con poesía. Generalmente la utopía se construye con el lenguaje simbólico; la forma poética penetra las conciencias y corazones más que la racional, ya que aquélla es menos lineal y más abarcadora.

Ezequiel ve el jubileo como un río. La visión es fascinante para los lectores. Empieza 47.1:

> Me hizo volver luego a la entrada de la casa y he aquí aguas que salían del zaguán de la casa hacia el oriente...

Ezequiel es guiado por alguien que le hace ver como va creciendo el agua que sale de la casa de Dios. Comienza como simple agua que sale de la puerta, la cual se va convirtiendo en un arroyito. El guía le hace caminar mil codos, por el arroyo que le llega a los tobillos; después le hace caminar otros mil codos por el agua que ahora le llega hasta los hombros; después el guía mide otros mil codos, sin embargo Ezequiel ya no puede pasar por el río porque lo tapa. Solo nadando podía seguir adelante. Y el guía le dice: "¿Has visto, hijo de hombre?".

Entonces salen a la ribera y se devuelven. El profeta observa fascinado el río y el guía le cuenta sus facultades prodigiosas.

El símbolo del agua permea el relato, catorce veces en doce versos. Importantísimo es el símbolo del río a la par del desierto y del Mar Muerto, lugar maldito de Palestina, donde los peces no pueden vivir por las grandes cantidades de sal.

Se trata de un río que se dirige hacia el Mar Muerto, lugar donde no hay vida. Las aguas de debajo de la puer-

ta de la casa de Dios, se van hacia la región oriental, la más desértica, descienden al Arabá y entran en el Mar Muerto. En ese momento las aguas de éste son transformadas en aguas vivas, frescas.

El río rumbo al mar tiene un poder milagroso. La visión evoca los ríos del paraíso, Éufrates y Tigris. El guía explica:

> Toda alma viviente que nadare por dondequiera que entraran estos dos ríos vivirá; y habrá muchísimos peces por haber entrado allá estas aguas, y recibirán sanidad; y vivirá todo lo que entrare en este río (47.9).

Ésta es la visión que Ezequiel sueña desde el exilio. Es su interpretación del jubileo, la cual puede ser creíble pues la hace a mitad del camino, como dejando claro que falta recorrido para llegar al jubileo. En otras palabras, hay que seguir navegando, abriendo caminos, orientados por "la luz que despliega ese puerto".

Ezequiel, desde el exilio, ve la transformación radical de una región en ruinas, sin vida y sin señales de restauración. Curiosamente, aquel que se había preparado para ser sacerdote, ve su ministerio más que todo fuera del templo, y lo hace de manera consciente. De la casa de Dios sale agua, apenas una fuente. Es la presencia de Dios, que no se queda en el templo. El río, a medida que recorre la ciudades y los campos hacia el Mar Muerto, se hace incontenible como proyecto de restauración de la vida, sanando y vivificando cuerpos, sociedades y todo el hábitat. Quienes no tenían trabajo ahora lo tienen sin temor de perderlo.

Dice el guía:

> Junto al río estarán los pescadores, y desde En-gadi hasta En-eglaim será su tendedero de redes; y por sus especies

> serán los peces tan numerosos como los peces del Mar Grande —es decir, del Mediterráneo— (Ez. 47.10).

Esta parte alude a la vida social, activa. En-gadi y Eneglaim son lugares ubicados uno enfrente del otro en el Mar Muerto. En 47.11 aclara el guía que las lagunas y pantanos quedarán con sal. La sal era importante no solamente para dar sabor, sino para la industria.

En este sueño se observa una relación armónica entre la naturaleza y la humanidad. Nadie podrá morir de hambre ni de enfermedad, ya que la naturaleza no dejará de proteger a los humanos durante todo el año. Producirá aun fuera de estación, por cuanto lo que está detrás es el agua, símbolo del cuidado tierno de Dios para con su creación. Y nadie se atreverá a atacar a la naturaleza debido a que es amiga protectora. La visión termina así:

> Y junto al río, en la ribera, a uno y otro lado crecerá toda clase de árboles frutales; sus hojas nunca caerán, ni faltará su fruto. A su tiempo madurará, porque sus aguas salen del santuario; y su fruto será para comer, y su hoja para medicina (47.12).

Antes de escribir sobre el río, Ezequiel tiene la visión de cómo sería el Templo, y de hecho dedica siete capítulos, bastante aburridos, a las medidas exactas de los planos de la construcción del nuevo Templo. En la visión del río, el lugar santo donde no hay ingreso para el impuro, queda superado por la presencia vivificante de Dios fuera de su casa. Hasta la salida del agua desde el Templo es modesta, apenas como un ojo de agua.

4. ¿Cómo se hace realidad el jubileo?

Ésta es la pregunta difícil cuando se habla de utopías en tiempos de esperanzas vulnerables. El jubileo de Leví-

tico 25 lo plantea por medio de la legislación. De hecho esto es lo más práctico, y apunta hacia la factibilidad. Sin embargo, por ser ley, puede evadirse, manipularse o imponerse a tal grado que produce lo contrario, en vista de que hay inevitablemente sentencia condenatoria a quien no cumple la ley. Entonces, el sentido se invierte: quien no libera al esclavo es llevado prisionero, quien no devuelve las deudas puede ser condenado a muerte. Por eso, lo que hay que subrayar en Levítico 25 es la idea de que habrá un momento de liberación y eliminación de injusticias. Tal vez por esa razón los profetas se ven obligados a hablar de una ley inscrita en el corazón. De modo que se ame al prójimo, no porque la ley lo diga, sino porque sí, por pura gracia. Se trata de una ley permeada por la gracia.

En Ezequiel hay una combinación tensa intencionada entre gracia y ley, como intentando resolver el problema [4]. El río desbordante, que es pura gracia y sin control, acontece en el centro de medidas exactas, previas y posteriores. En los capítulos anteriores (40-46) aparecen primero los planos y medidas del futuro Templo; después del río que sobrepasa todas las medidas, aparecen de nuevo las medidas exactas, aunque ahora bajo la legislación de una reforma agraria, o sea, la repartición igualitaria de las tierras entre las tribus. Estas leyes, "contagiadas" quizá por el río de Dios, superan las leyes mosaicas, pues en Ez. 47.13-48.35 los inmigrantes no serán únicamente respetados, como lo estipulaba la ley, sino que tendrán asimismo derecho a la tierra, igual que todos.

Con esto quiero decir que el sueño siempre será sueño, y así deberá ser: un horizonte abierto que nos invita a ser seres humanos dignos para que reflejemos,

[4] J. D. Levenson, *op. cit.*, págs. 38ss.

cada vez mejor, nuestra creación a imagen y semejanza de Dios. Pues ésa es nuestra identidad de humanos desde el punto de vista teológico.

Pero el sueño no es suficiente si no hay proyectos, acciones y leyes concretos que se orienten hacia él. Se necesitan ambas cosas, y en tensión. Y allí en la medida que uno se siente cerca de ese horizonte, aun en las cosas pequeñas, el jubileo se va haciendo, la gracia de Dios se va sintiendo y el agua del río nos va mojando placenteramente.

Tercera Parte

Cazando estrellas

Migración y desarraigo en la Biblia [1]

1. Introducción

La migración es un hecho común y constante en todo lo que los cristianos llamamos historia de la salvación escrita en la Biblia. Está presente desde el momento mismo de la formación del pueblo hebreo como tal, hasta la comunidad de cristianos que se consideran como peregrinos en esta tierra; pasando por migraciones voluntarias o violentas, forzadas por imperios o por el hambre. Hasta Jesús, el llamado hijo de Dios, tuvo la experiencia de migrar, pues desde niño experimentó el desplazamiento (cf. Mt. 2.13-23).

[1] Este artículo apareció en *Pasos Especial* (San José, DEI) No. 7 (1998).

En este breve artículo presentaré someramente hechos ocurridos a lo largo de la historia bíblica, y finalizaré con algunas conclusiones e implicaciones teológicas del fenómeno de la migración y el desarraigo. En la mayoría de los casos se observará la ambigüedad del sentimiento del migrante: mejoría y vulnerabilidad; fascinación y añoranza. Pero en todos se tendrá la protección de Dios, por lo menos como una declaración de fe. Asumiré la perspectiva desde el pueblo de Israel, tal como la percibo en la Biblia.

2. La migración: hecho fundante de un pueblo

En diferentes culturas se narran migraciones antes de la formación del pueblo al cual se pertenece. Así, la historia de los aztecas se inicia con la emigración de Aztlán hacia Tenochtitlán, ciudad que fundan. Las cualidades del pueblo y su marco teológico, proceden de la experiencia del evento migratorio conducido por su Dios y su líder, en el caso mexicano, por Huitzilopochtly y por Tlacaelel respectivamente.

El éxodo, es decir la salida de los hebreos de Egipto, es considerado el hecho fundante de la formación del pueblo de Israel. Es durante la trayectoria de salida, que se va constituyendo pueblo: organización, lucha, pactos, utopía y acogida de un Dios —Yahvé—, son elementos importantes que darán consistencia al pueblo que emigra a otra tierra con la esperanza de una vida más satisfactoria.

El punto de partida del éxodo es la opresión, explotación en el trabajo. Se trata de un descontento generalizado por el maltrato que reciben por parte del gobierno egipcio. La historia sagrada hebrea narra sus clamores y la forma como Dios les escucha y les ayuda a liberarse, por medio de una lucha liderada por Moisés (Éxodo 1-

15). La trayectoria de la migración es larga y peligrosa (Éxodo 15-18).

Sin embargo la historia sagrada no termina en la liberación y la promesa de ocupar una tierra mejor. Con relatos de guerras y pactos con nuevos pueblos, se narra el asentamiento de los hebreos en Canaán.

Esta experiencia de opresión, liberación, desierto y tierra prometida, ha sido referida frecuentemente por la lectura popular de la Biblia. Y en efecto son ejes fundantes, raíces profundas para la teología cristiana.

Lo que no hemos observado es el elemento migratorio como eje fundante de un pueblo. Especialmente cuando en este caso se trata de una experiencia repetida de migración. Los hebreos no son egipcios oprimidos por egipcios, son extranjeros que trabajan para el imperio egipcio. Pese a que varias generaciones ya se habían asentado, siempre fueron extranjeros. El recuerdo de ser inmigrante será la marca que les acompañará como un recordatorio en su relación con los extranjeros:

> ...no maltrates al extranjero o inmigrante, porque tú también fuiste extranjero en Egipto (Ex. 22.20).

En Canaán también habitarán entre extranjeros y serán considerados extranjeros, por más que afirmen que Dios les dio la tierra en heredad. Además, en el paso por el desierto, largo trayecto hacia Canaán, siempre fueron extranjeros.

Los pueblos y las personas a menudo migran para florecer, y eso no es malo. La perversión ocurre cuando éstos logran el poder de dominación y lo utilizan sobre otros pueblos o residentes que comparten el mismo lugar, sean nativos o foráneos. Todos, pueblos y personas, tienen derecho a inmigrar, pero no a oprimir y discriminar. El hecho de que Israel haya sido extranjero y maltratado, era una experiencia fundante y orientadora en el

trato con los extranjeros que habitaban en su medio. Las leyes que prohíben el maltrato al extranjero surgieron seguramente porque había menosprecio y maltrato, por eso el pueblo de Israel deberá recordar su condición de extranjero en Egipto, y aun en Canaán. El recuerdo de la identidad de extranjero y su experiencia, marca los límites en el ejercicio del poder y permite la relación igualitaria.

3. Migraciones: un hecho constante en las raíces de la historia de la salvación

Las migraciones no borran la memoria de la identidad. Ésta siempre está presente y es reiteradamente releída como ingrediente de fortalecimiento y de sentido de pertenencia, frente a los nuevos contextos. Los pueblos necesitan conocer la historia de sus orígenes. En este sentido el recuerdo de las raíces y la afirmación de ellas, da vitalidad a pueblos y personas que viven en tierras que no habitaron sus antepasados. El desarraigo es una experiencia inevitable en todas las migraciones, no solo en las forzadas militarmente, sino asimismo en las voluntarias.

Una mirada rápida a la historia bíblica verifica no solamente este hecho, sino el que también los antepasados fueron todos migrantes. La dedicación al pastoreo les obligaba a buscar constantemente nuevos pastos para los animales, al igual que las hambrunas frecuentes en la antigüedad, que exigían dejar los lugares de residencia.

3.1. Un arameo errante

El pueblo deberá recordar, generación tras generación, como una breve confesión de fe, los orígenes de su "progenitor". Sus raíces son arameas y errantes. Dice Dt. 26.5:

> Tú pronunciaras estas palabras ante Yahvé tu Dios: "Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron...

El padre se refiere al pueblo de Israel, nombre del padre de las doce tribus. Sin embargo lo consideran arameo puesto que desciende de Isaac, hijo del arameo Abraham y de Rebeca, nieta del arameo, Nacor, hermano de Abraham.

La historia de Abraham, el padre de la fe, está llena de migraciones, como es de esperarse de un nómada. Lo interesante es que el relato es narrado como obedeciendo a un llamado de Dios. Inicia su aparición en la historia de la salvación al emigrar de Jarán hacia Canaán por un llamado de Dios:

> Yahvé dijo a Abraham: "Vete de tu tierra, y de tu patria, y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te mostraré... (Gn. 12.1).

Ya había emigrado de Ur de los caldeos con su padre y hermanos (11.31). Dios le pide en Jarán que deje a su familia e inmigre a Canaán. Se establece en Bet-el, lugar de Canaán, pero de allí se fue moviendo hacia el Negueb (12.9) y de allí se vio obligado a moverse a Egipto por una hambruna (12.10). De Egipto vuelve al Negueb (31.1) y de allí se va a radicar a Bet-el (13.12) nuevamente, más tarde se fue al Hebrón (13.17-18), por orden de Dios, con el fin de recorrer todo el país de Canaán. Gn. 20.1 dice que habitó como forastero en Gerar, y 21.34 señala que vivió muchos años en tierra filistea. En Hebrón muere su esposa Sara, y como era extranjero no tenía propiedad donde enterrarla (23.4); entonces compra un pedazo de tierra en la cueva de Macpela para enterrar a Sara. Él también será enterrado allí, junto a su esposa, cuando muera.

Abraham nunca olvida sus raíces, antes de morir hace prometer a su sirviente que irá a Padan-aram, donde viven sus parientes arameos, y buscará una esposa de aquel lugar, entre los suyos, para su hijo Isaac (Génesis 24).

Historias similares a la de este patriarca encontramos en Jacob y su hijo José, quien fue a dar a Egipto vendido por sus hermanos como esclavo. Con José y su familia más tarde —que es mandada traer por él cuando le iba económicamente muy bien en Egipto—, se conecta la historia de la liberación del pueblo, el éxodo mencionado arriba. Así pues, emigrantes de Ur de los caldeos, pasan a ser inmigrantes en Canaán, después en Egipto y después en Canaán nuevamente.

La recepción de los países escogidos para inmigrar pudo ser positiva en unas ocasiones o negativa en otras. Por ejemplo, los documentos egipcios registran frecuentes flujos migratorios asiáticos. Los egipcios intentaron, algunas veces, detener las migraciones [2]; otras veces colaboraron con ellas para salvar la vida de las personas. Así, por ejemplo, a finales del siglo XIV a. E. C. los sirios pidieron permiso para ingresar a Egipto "para salvar su vida". En respuesta positiva, les asignan un territorio [3].

No obstante aquí no concluye la trayectoria migratoria de este pueblo llamado pueblo de Dios para los judíos y cristianos. Ellos también sufrieron los desplazamientos forzados militarmente.

3.2. Los exilios

Libros y textos bíblicos aluden a la experiencia del sometimiento del pueblo de Israel por pueblos ex-

---

[2] En el segundo milenio a. E. C. se construyó un muro con el fin de frenar las migraciones de Asia. Cf. *ANET* 446a.

[3] Se registra en *ANET* 259a lo siguiente: "Hemos terminado de hacer pasar a los sasu de Edom... para mantenerlos con vida a ellos y sus rebaños".

tranjeros. Durante el periodo llamado de los jueces, seis veces fueron sometidos por pueblos extranjeros. Y más tarde, después de la monarquía, fueron sometidos por los asirios, los babilonios, los persas, los griegos y, finalmente, los romanos.

Pero es la experiencia del exilio la que marca de manera más profunda su vida y fe. Se trata de la experiencia de ser desplazado a la fuerza, militarmente, por un imperio, hacia un lugar extraño, lejos del lugar de la propia tierra. Los salmos y otros textos recordarán la experiencia amarga del cautiverio en Babilonia. Una experiencia de humillación. El salmo 137 refleja la crisis de fe de los deportados en Babilonia y la nostalgia del recuerdo de Jerusalén.

> A orillas de los ríos de Babilonia estábamos sentados y llorábamos, acordándonos de Sión... (137.1).

Tiglat-piléser (745-727 a. E. C.), rey de Asiria, dio inicio a la estrategia de desplazar poblaciones de un lugar a otro para evitar rebeliones y fortalecer su poder. De esta forma, Sargón II, sucesor de Salmanasar, hijo de Tiglat-piléser, al tomar la ciudad de Samaria (722 a. E. C), se llevó cautivos a Mesopotamia a un gran número de habitantes (27.290, según inscripciones de Sargón) del reino de Israel (la parte norte del estado monárquico) (2 Re. 17.6;18.11), y asimismo trasladó cautivos de otros pueblos para habitar la parte conquistada (2 Re. 17.24). Esta mezcla de población arrastraría problemas de discriminación dentro del mismo pueblo judío por siglos, incluso en el tiempo de los romanos.

Babilonia fue el otro imperio que practicó la deportación. El exilio en Babilonia bajo Nabucodonosor va desde 597 hasta 538 a. E. C. El texto bíblico registra varias deportaciones del reino de Judá (la parte sur del estado monárquico) hacia Babilonia. Desde la realeza, nobleza y gente acomodada, hasta parte del pueblo (Cf. 2 R. 24.12-17; 2 R.

25.8-21; Jer. 39.8-10, 52.28). Los más pobres, campesinos, se quedaron en Judá. De acuerdo con el profeta Ezequiel (3.15), había exiliados instalados en Tel Abib, junto al río de Kebar, las zonas abandonadas o devastadas. Otros piensan que fueron ubicados en las zonas más convenientes. Lo más probable es que había inmigrantes en las dos partes.

Por la manera como son narrados los lamentos, de seguro la invasión y la toma de la ciudad tuvieron que ser atroces. Jerusalén fue quemada, el Templo destruido, los muros de la ciudad derribados y miles de personas, adultos y niños, pasados por cuchillo. Los sobrevivientes llevados al exilio mantendrán esas imágenes en sus recuerdos, hasta el fin de sus días.

Vale aclarar que hubo esfuerzos para interpretar teológicamente esa situación. En un principio los profetas lo consideraron como un castigo divino, por su comportamiento opresivo y corrupto con su pueblo, pero más tarde, cuando se fueron integrando a la comunidad babilónica, algunos, como el profeta Isaías, interpretaron el exilio como la vocación de un llamado de Dios a ser luz entre las naciones.

Los exiliados deberán esperar no pocos años para el regreso, cuando le toque el turno a Ciro, el persa, de dominar los territorios. Muchos, ya bien establecidos, no desearán volver y no volverán, sino que engrosarán el número de judíos de la diáspora.

Hay otras migraciones violentas además de las dos anteriores. Alejandro el Grande, y después el rey Tolomeo I, llevaron judíos de Samaria, como prisioneros del rey y esclavos de sus soldados. A Roma fueron llevados en diversas ocasiones, muchos prisioneros judíos: por Pompeyo, luego por Soso, un general romano, y por Tito con la toma de Jerusalén y la destrucción definitiva del Segundo Templo. En estos

casos se trataba de prisioneros de guerra, vendidos como esclavos en Roma. Para esas fechas, el sistema esclavista se había iniciado como tal y con los romanos estaba en pleno apogeo. De manera que a veces el inmigrante no solamente era un extranjero discriminado, sino también esclavo, lo que empeoraba su situación. No obstante, el fenómeno de la diáspora es más complejo.

3.3. La diáspora [4]

De acuerdo con André Paul, la diáspora, esto es, los judíos diseminados en Oriente y Occidente, se constituyó, en cierto sentido, como en un sistema en el cual también Judea y Palestina tienen su parte. Se entiende por ello que cuando Roma ingresa en el panorama como imperio en el siglo I, e interfiere en la situación política de los judíos, haya habido una fuerte solidaridad entre judíos de Egipto y judíos de Palestina. Siempre hubo relaciones entre Palestina y Jerusalén y la diáspora. A veces por vinculación sistemática, como el pago del medio siclo al Templo de Jerusalén que debía pagar todo judío varón, o por relaciones de intereses de individuos como José, el recolector de impuestos y hombre de negocios, quien tenía su dinero en los bancos de Alejandría. Pablo, en el primer siglo, recoge la colecta de cristianos inmigrantes que viven fuera de Jerusalén para los pobres de ésta.

[4] Tenemos pocos datos en la Biblia acerca de la situación de la diáspora después de los exilios. En el apartado siguiente mencionaré algunos datos tomados principalmente de Elias J. Bickermann, *The Jews in the Greek Age*, Cambridge, Harvard Press, 1994, págs. 37-50; 81-100; y de André Paul, *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*. Madrid, Cristiandad, 1982, págs. 99-157.

4. Veamos un poco cómo se va formando la diáspora

Además de los judíos diseminados en Oriente y Occidente por los desplazamientos forzados, muchos otros emigraron de sus tierras a los grandes centros urbanos en busca de una mejor condición de vida. Ellos eran sobre todo comerciantes y artesanos, o mercenarios de guerra.

Con todo, se puede distinguir dos bloques de comunidades judías de la diáspora, uno en Egipto y Cirenaica (Occidente) y otro en Persia y Babilonia (Oriente).

Antes del helenismo, en Egipto, los judíos no constituían asentamientos aislados, sino más bien una fuerza militar encargada de vigilar la frontera del Nubio, pues los faraones frecuentemente usaban fuerzas mercenarias extranjeras. Los descendientes de estos judíos continuaron el trabajo. Ellos recibían pago y alimento del tesoro real.

Por este tiempo se conoce menos de la vida de la diáspora en Oriente, en Persia y Babilonia. Se sabe que antes del regreso del exilio los judíos no vivían en asentamientos separados, lo cual les facilitó la integración con la sociedad de Babilonia; hasta les ponían nombres babilonios a sus hijos, invocando la protección de los dioses del lugar [5]. Eran recolectores de renta, agentes de negocios de grandes señores. Aunque algunos judíos eran esclavos, la mayoría se dedicaba al cultivo, incluso algunos llegaron a ser terratenientes. Parece ser que no tenían reparos en ser copropietarios o cotrabajadores con gentiles. Los profetas Ageo y Zacarías realizaron grandes esfuerzos para hacer renacer con mayor intensidad en muchos exiliados el sentimiento patriótico y el temor

[5] Esta práctica se fue dejando más tarde.

a Yahvé, y para convencerles de regresar a reconstruir el Templo de Jerusalén. Algo importante fue que los inmigrantes judíos de Oriente nunca perdieron la lengua aramea, a diferencia de los de Occidente, y eso fue una gran ventaja en sus lazos con Jerusalén.

Con la política de los griegos, después de Alejandro, se da un cambio radical en la experiencia de los migrantes. Para las civilizaciones orientales, como la persa por ejemplo, un extranjero siempre fue extranjero. Con el helenismo, las personas podían ser griegos en espíritu y legalmente, ya que podían naturalizarse y ser ciudadanos de una ciudad griega. Así, por ejemplo, según Elias Bickerman [6], el judío que aprendía la lengua griega y alcanzaba la ciudadanía, se sentía en Alejandría de Egipto como en su casa, al igual que el residente en la Alejandría del Asia Menor. El helenismo experimentó una especie de "globalización". A Egipto fueron traídos grupos de Italia, Cirenaica, Grecia, Asia Menor y otras partes, para modernizar la región. Muchos judíos llegaron de Palestina. Los inmigrantes eran llamados helenos para distinguirlos de los nativos.

Con el Imperio Tolomeo la inmigración fue fácil al principio, luego se exigieron requisitos, como el estar organizado en una subunidad que llamaban *demos*. Más tarde, debido a que el número de inmigrantes fue creciendo grandemente, se suspendió el enrolamiento en los *demoi* y surgió una marcada distinción entre los migrantes más antiguos y los nuevos. Los antiguos tenían todos los derechos civiles, incluyendo propiedades, mientras los inmigrantes más recientes quedaron bajo la vigilancia de una corte para extranjeros. Así, pues, había judíos bien incorporados como ciudadanos plenos, y otros con muy poca oportunidad de alcanzar la ciudadanía.

---

[6] *Op. cit.*, pág. 81.

Los migrantes con plenos derechos podían constituir una *politeuma* (un cuerpo político separado). En otras ciudades griegas fuera de Egipto, como en Berenice, se constituyeron igualmente *politeumas* de judíos. La existencia de *politeumas*, es decir, organizaciones separadas, hizo difícil la asimilación de los judíos.

El Imperio Seleúcida estableció también colonias en Antioquía y otras ciudades que fundó en Asia y Siria. Éste, al igual que el Imperio Tolomeo, necesitaba gente de cualquier nacionalidad para formar regimientos que defendieran sus intereses y para urbanizar nuevas regiones. Los primeros inmigrantes judíos recibieron buenas garantías sociales.

Con la llegada del Imperio Romano se dio una decadencia social y cultural de los judíos habitantes de la ciudades griegas, principalmente de Egipto. Roma se tornó entonces en un centro importante para la diáspora.

Para esas fechas, según A. Paul, la diáspora como sistema se fue resquebrajando. Se pudieron percibir previamente "síntomas y señales", como la de la agresividad generalizada contra los judíos por parte de los griegos, en casi todas las ciudades, y al mismo tiempo un cambio de vocabulario. Por ejemplo, la palabra diáspora fue sustituida por *paroikia*, que significa extranjero, inmigrante, peregrino [7].

En el Nuevo Testamento, la carta de 1 Pedro es enviada a los extranjeros *(parepedemois)* de la diáspora *(diasporas)* de Ponto Galacia, Capadocia, Asia y Bitinia. De acuerdo con John Elliot, se refiere a aquellos cristianos inmigrantes pobres, discriminados, llamados *peregrini* en el idioma de los romanos, el latín. Su reflexión teológica apunta a fortalecerles su esperanza y fe, invitándoles a ser piedras vivas a la par de Jesús, quien es la piedra angular, des-

[7] *Op. cit.*, pág. 156.

echada por los arquitectos pero preciosa a los ojos de Dios. (1 P. 2.4-6). Esto posiblemente valga también para la carta de Santiago, dirigida "a las doce tribus de la diáspora" (St. 1.1).

Es importante recordar que la diáspora fue clave para la difusión del evangelio. Pablo, un judío inmigrante en Tarso, iniciaba sus contactos con las sinagogas, según Hechos, cuando viajaba con la misión de predicar el evangelio a los no-judíos.

5. Actitudes del pueblo hebreo frente al extranjero

La actitud de los hebreos-judíos [8] no es uniforme con respecto a los extranjeros. Hay rechazo y hay acogida. Dependiendo de los contextos. Las diferentes acepciones hebreas para extranjero ayudan a delimitar la actitud. La mayoría de los términos eran conocidos desde antaño, sin embargo adquieren más importancia y frecuencia después del exilio.

Los términos hebreos *nekar* y *nokri*, al igual que *zar*, connotan lo extraño, lo diferente a lo propio. En griego corresponde al término *allotrios, zenos*. No se trata necesariamente del inmigrante. Se trata de otros pueblos, los extranjeros en sentido étnico. Generalmente existe rechazo frente a éstos [9]. El rechazo se acentúa cuando son considerados impuros por los escribas, por estar fuera de la ley y los rituales de la purificación. Los incircuncisos y sin ley entran aquí, esto es los llamados gentiles o paganos. Esta actitud va cambiando. Pablo, en el siglo I, teologizará

[8] Los hebreos son llamados judíos (de Judea) después del exilio de Babilonia.

[9] Interesantemente, Isaías opina diferente; cuando habla en términos de utopía, vislumbra una posible relación (cf. 56.3,6-7).

de tal forma que verá posible la participación plena del no-judío en el pueblo de Dios, sin necesidad de la ley y la circuncisión. El relato del buen samaritano, caracteriza al extranjero no como un enemigo, sino como a alguien compasivo a quien se debe imitar. Y Jesús llega a afirmar que lo que se le haga a un forastero se le hace a él mismo (Mt. 25.44-45).

Pero el término más interesante para nuestro tema es el de *ger*, extranjero, inmigrante. Hay inmigrantes dentro del pueblo de Israel, e Israel fue a menudo inmigrante. Cuando se habla de Israel como extranjero en Egipto se habla de *ger*, así como de Abraham en Hebrón y de Moisés en Madián. El *ger* es aquel que ha abandonado su patria debido a cuestiones políticas, económicas u otros motivos similares, y sale de su tierra en busca de una comunidad en la cual él o ella se sienta protegido.

Como aparece en el texto bíblico, el *ger* es pobre y contado entre los pobres; no puede poseer tierra [10]. Ya que vive entre el pueblo, puede y debe estar circuncidado, observar el sábado, el ayuno, la pascua. Las leyes del pueblo les amparaban: prohibían su opresión y explotación, tenía derecho a recibir ayuda, así como la viuda y el huérfano, pues eran contados como los más débiles por no tener quien velara por ellos. Éstos, de acuerdo con Dt. 10.18, están bajo la protección de Dios. Los israelitas no solo no deben discriminarlos, sino que deben amarlos (Lev. 19.33-34; Dt. 10.19). Según la ley tenían los derechos del año sabático, el alimento durante el descanso de la tierra. En fin, contaban con la misma legislación, como cualquier israelita (Dt. 1.16). En la visión de restauración de Ez. 47.22-23, los extranjeros también se beneficiarán de la distribución de la tierra.

[10] De acuerdo con Ezequiel (47.22), esta situación no será así para siempre.

No es raro que *ger* aparezca a la par del término *toshab*, huésped, peregrino. El *toshab* depende de alguien y está menos asimilado que el *ger*. Las costumbres veían la hospitalidad como una virtud muy preciada, un deber frente al peregrino. El huésped era totalmente protegido por el anfitrión.

La razón fundamental del buen trato al *ger*, repite el texto bíblico, es el hecho de que Israel fue inmigrante (*ger*) en Egipto. Es decir, conoce por experiencia propia las penurias y los sentimientos de desarraigo vividos en países extraños.

Curiosamente, el pueblo de Israel se considera a sí mimo *ger* en la tierra de Canaán, la cual, según la historia, Dios les había concedido. El pueblo es huésped en la tierra, puesto que Canaán es propiedad de Dios:

> La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes (Lev. 25.23).

En 1 Cr. 29.15, el pueblo lo reconoce:

> Porque forasteros y huéspedes somos delante de ti, como todos nuestros padres... (1 Cr. 29.15).

Más tarde, al inicio del helenismo, el término *ger* fue cambiando y desgraciadamente a menudo fue entendido por los LXX, la versión griega del hebreo, como prosélito o temeroso de Dios, o sea, uno que asume la religión judía [11], sin distinción ninguna entre ser inmigrante o extranjero residente en otra comunidad. No obstan-

---

[11] Lo traduce 77 veces de esa manera. En otras partes traduce *ger* por *paroikos* (11 veces), traducción más acertada en el significado original; una vez por *zenos*. Cf. E. Jenni-C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, T. I, pág. 586.

te, el hecho de que 1 Pedro se dirija a los de la diáspora como *parepidemois*, puede que tenga en mente el concepto hebreo de *ger*. Y muy probablemente, las palabras de Jesús en Mt. 25.34-45, en las cuales usa *zenos* para forastero, tenga en mente el *ger* veterotestamentario.

La actitud de inmigrantes judíos de la diáspora frente a los extranjeros, ya la vimos arriba. En algunos casos, en particular cuando no formaban cuerpos políticos, sus relaciones con los extranjeros eran más naturales. Durante el helenismo, la gente acomodada siempre se vio en la encrucijada de acoger a los dioses del lugar como requisito para la plena ciudadanía, cosa que su religión monoteísta prohibía. Por otro lado, el haber conseguido privilegios como comunidad judía, les creó en muchas ocasiones problemas con sus vecinos de otras nacionalidades.

6. Algunas conclusiones e implicaciones teológicas

Ya que el tema de la migración es un asunto candente en nuestros días, es importante hacer algunas puntualizaciones a la luz del texto bíblico:

—En primer lugar, aunque parezca obvio señalarlo, es necesario recalcar que todo mundo tiene derecho a emigrar e inmigrar, si se desea, para mejorar las condiciones de vida, o para huir de situaciones de muerte.

—El inmigrante no debe ser maltratado ni discriminado, al contrario, debe ser acogido como huésped, porque todos y todas en alguna medida hemos sido migrantes.

—Así como los desplazamientos militares son des-

preciables y marcan el dolor a través de varias generaciones, así también es despreciable llegar a otras tierras y dominar y discriminar a los nativos. Los colonos deberían ingresar con humildad y entrelazar sus sueños con los habitantes del lugar, y recordar que ellos son extranjeros.

—El recuerdo de que se es extranjero puede marcar los límites de dominación a otros inmigrantes.

—La existencia explícita de leyes que protejan a los inmigrantes es indispensable para el desarrollo de las sanas relaciones interhumanas.

—El inmigrante tiene derecho a guardar los recuerdos de su identidad, a alimentarse de sus propias raíces. Esto se facilita si se une a los demás inmigrantes de su cultura, formando "colonias patrias", y si mantiene algún contacto con su pueblo de origen. El derecho a hablar su propia lengua, sin complejo de inferioridad, es indispensable. Todo ello le da al inmigrante sentido de pertenencia y le ayuda a enraizarse, el tiempo que quiera, en el lugar que desee.

—El Dios de la Biblia explícitamente se coloca como aquel que defiende al forastero pobre, al inmigrante que no tiene quien le defienda.

Biblia y 500 años [1]

Varios biblistas y teólogos cristianos de nuestro continente creemos que vivimos un nuevo momento histórico en el campo del pensamiento y la hermenéutica bíblicos [2]. Nuestra realidad cultural y social lo vuelve complejo y desafiante. A 500 años de la invasión europea, observamos una situación diferente respecto al inicio del cristianismo. Por un lado, la voz bíblica profética se oye más fuerte hoy que durante el tiempo de fray Bartolomé de Las Casas. Hubo, pues, una reapropiación de la fe cristiana, es decir, una relectura de la Biblia desde las vícti-

---

[1] El artículo apareció en *RIBLA* (San José, DEI) No. 16 (1993).

[2] El contenido fundamental de este artículo corresponde a la conferencia que la autora presentó en una de las plenarias de la reunión de la SBL (Society Biblical of Literature) de 1992 bajo el título: "Quetzalcóatl desafía la Biblia cristiana".

mas y los excluidos de la sociedad. Por otro lado, resurgen las religiones indígenas y afroamericanas reclamando su espacio de fe propia, no-cristiana, con dignidad. Esto ha sido motivo de alegría para algunos, y para otros, un factor alarmante. Añadimos, además, el hecho de que muchos sectores indígenas practican una fe indígena-cristiana; lo mismo ocurre con las culturas negras del Caribe y de Brasil. O sea, practican una fe en la cual se asume a Jesucristo como salvador, pero se incluye el legado espiritual y ritual de los antepasados. El sincretismo aquí no es algo peyorativo, sino la síntesis de una vivencia espiritual que por siglos ha estado presente y no se ha querido reconocer como válida. Lecturas de la Biblia y de otros libros sagrados, como el *Pop Wuj*, son a veces leídas en una misma liturgia.

El artículo consta de cuatro puntos. Cada uno de ellos representa una actitud diferente en el tratamiento de la Biblia. Estas posiciones persisten desde hace 500 años. Los apartados son: 1) Biblia y conquista, 2) el rechazo de la Biblia, 3) la lectura popular de la Biblia, y 4) la hermenéutica india. Concluiremos con una invitación a todos y todas a pasar de la lucha hermenéutica liberadora al análisis crítico del propio discurso cristiano-bíblico. Nos concentraremos mayormente en el desafío indígena, ya que estamos más familiarizados con él, y no tanto con el desafío afroamericano. Es seguro que las experiencias de ambas culturas con respecto a la Biblia son diferentes, no obstante es obvio también que varios aspectos de los desafíos son coincidentes.

1. Biblia y conquista

No desarrollaremos un análisis detallado del manejo de la Biblia por los conquistadores y misioneros

de ayer y hoy. El objetivo es simplemente mostrar esta realidad, y para ello seleccionamos algunas muestras del uso de la Biblia en el tiempo de la conquista. Veamos algunas de las características hermenéuticas.

1.1. El concepto establecido antes que la experiencia

Colón y los conquistadores recogen el espíritu triunfalista de España sobre "los infieles", esto es, los no-cristianos. El triunfo sobre los moros y la expulsión de los judíos ayuda a engendrar en el europeo una conciencia de que Dios se encuentra al frente de las batallas. No ha de sorprendernos que en las cartas de Hernán Cortés se lean frases como:

> ...traíamos la bandera de la Cruz y puñábamos por nuestra fe… nos dio Dios tanta victoria que les matamos mucha gente… [3].

Este espíritu triunfalista explica el hecho de que Colón, desde que llegó a estas tierras, se consideró el elegido con la misión de traer el evangelio cristiano.

Una de las características hermenéuticas de una lectura que acompaña la invasión de un pueblo sobre otro, o entre personas o comunidades, es la percepción, rígida, del concepto antes de la experiencia. El criterio de autoridad es la idea preconcebida, ya establecida. Esta actitud desautoriza cualquier otra que surge del medio. El semiólogo Tzvetan Todorov analiza la hermenéutica de Colón en este sentido. Para el almirante, el sentido final

[3] Hernán Cortés, *Cartas de relación de la conquista de México*. Madrid, Espasa-Calpe, 1979, pág. 41.

está dado desde el principio. Él no descubrió América, dice Todorov, encontró a América donde sabía que estaría [4]. Este acercamiento hermenéutico no considera la existencia ni el respeto del otro y su mundo como tal, puesto que delante de sí únicamente existe el yo y todo lo demás se configura a imagen y semejanza de su yo. El análisis que Todorov hace de la conquista tiene como objetivo mostrar que el irrespeto a la alteridad trae consecuencias trágicas, como el genocidio del siglo XVI.

1.2. Explicación del sufrimiento como castigo

Esta interpretación no es nueva, Job protesta justamente contra esta teología retributiva. Lo interesante aquí es la forma como fray Toribio de Benavente o Motolinía interpreta el sufrimiento que los españoles causan a los indígenas. Eso es para él castigo de Dios. Los españoles son el instrumento divino. Se sirve para ello de las diez plagas que envió Dios a Egipto. Ahora las reinterpreta a la luz de su situación. Solamente que lo hace de manera invertida. Hago una cita resumida:

> Hirió Dios y castigó esta tierra y a los que en ella se hallaron, así naturales como extranjeros, con diez plagas trabajosas. La primera fue de viruelas... donde morían como chinches a montones... La segunda fue, los muchos que murieron en la conquista de esta Nueva España... La tercera plaga fue una gran hambre luego que fue tomada la ciudad de México... La cuarta plaga fue de los calpixques, o estancieros, y negros, que luego que la tierra se repartió, los conquistadores pusieron

[4] Tzvetan Todorov, *La conquista de América Latina. El problema del otro.* México D. F., Siglo XXI editores, 1987, págs. 26.31.

> en sus repartimientos y pueblos... La quinta plaga fue los grandes tributos y servicios que los indios hacían... La sexta plaga fue las minas de oro... que los esclavos indios que hasta hoy en ellas han muerto no se podrían contar... La séptima plaga fue la edificación de la gran ciudad de México... allí murieron muchos indios... [porque] los indios son quienes hacen la obra, y a su costo buscan los materiales, pagan los pedreros y carpinteros y si ellos mismos no traen qué comer, ayunan... La octava plaga fue los esclavos que hicieron para echar en las minas... La novena plaga fue el servicio a las minas... La décima plaga fue las divisiones y bandos que hubo entre los españoles que estaban en México... [5].

Otros temas bíblicos empleados para justificar la guerra o racionalizar teológicamente la invasión, son el diluvio y Sodoma y Gomorra, temas utilizados por el doctor Juan Ginés de Sepúlveda (Gn. 6.8). Con respecto al primero, Dios envía el diluvio universal por todas las impiedades de los bárbaros, y añade que los contemporáneos de Noé eran antropófagos, incestuosos y procuraban el aborto [6]. Ésta es una "relectura" del diluvio a la luz de las críticas que se hacían a los indígenas.

1.3. Los invasores son los liberadores

Todo el capítulo primero del libro de Motolinía, mencionado arriba y que habla de las diez plagas, es un resu-

---

[5] Fray Toribio de Benavente o Motolinia (o Motolinía), *Historia de los indios de la Nueva España*. Estudio crítico, apéndices, notas e índice de Edmundo O'Gorman. México D. F., Porrúa, 1984, págs. 13-18.

[6] Cf. Juan Stam, "La Biblia en la teología colonialista de Juan Ginés de Sepúlveda", conferencia dictada en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional, Costa Rica, julio de 1992, inédita.

men de la crueldad y barbarie que se cometió contra los habitantes de Abya Yala durante la invasión y conquista. Por eso, causa sorpresa la carta del mismo fraile al emperador Carlos V (2 de enero de 1555). En dicha carta, Motolinía niega furiosamente las acusaciones que el obispo fray Bartolomé de Las Casas hace a los reyes de España contra los abusos e inhumanidades de los españoles y misioneros en el trato con los aborígenes. Una salida para comprender esa disparidad podría ser la lectura bíblico-teológica que realiza de la situación. Para Motolinía, Dios es quien hiere y castiga con las plagas, no los españoles; por medio de ellos Dios ejecuta su voluntad. En realidad, ellos son quienes liberan a los indígenas de los ídolos y de perderse en el infierno. Los españoles son, entonces, los salvadores de estas tierras:

> Gran cosa es que se hallan salvado muchas ánimas... y se han impedido y estorbado muchos males e idolatrías y homicidios y grandes ofensas a Dios [7].

Su opinión sobre Las Casas y Hernán Cortés se comprende por su lectura bíblica. Fray Bartolomé de Las Casas debe convertirse a Dios y hacer penitencia por haber difamado a los españoles [8], y a Cortés habrá que reconocerle su amor por los indios:

> ¿Quién así amó y defendió a los indios en este mundo nuevo como Cortés? [9].

La parábola del buen samaritano no escapa de ser utilizada en favor del conquistador. Para Juan Ginés de

---

[7] Motolinía, "Carta de Fray Toribio de Motolinía al emperador Carlos V", en *Historia de los indios..., op. cit.*, pág. 33.
[8] *Ibid.*, pág. 216.
[9] *Ibid.*, pág. 220.

Sepúlveda dicha parábola ilustra lo que los españoles, como ejemplo evangélico, deben hacer: apiadarse del prójimo herido y salvarle. El Doctor se refiere no a los miles de muertos indígenas a causa de la guerra y las enfermedades traídas por los españoles, sino a aquellas víctimas sacrificadas por los bárbaros impíos. Dice al respecto:

> El que pudiendo no defiende a su prójimo de tales ofensas, comete tan grave delito como el que las hace tales crímenes y las demás enormes abominaciones... han de ser castigados más bien por los jueces del mundo... porque son vengadores de la ira de Dios... Con gran razón por tanto, y con excelente y natural derecho pueden estos bárbaros ser compelidos a someterse al imperio de los cristianos [10].

1.4. La sucesión de los imperios es parte de la historia de la salvación, y el tributo es un deber fundamentado por Cristo

Motolinía rechaza la afirmación de Las Casas de que todos los tributos son ilegítimos. El fraile franciscano recurre a la Biblia para afirmar su legitimidad: el tributo a César lo afirma Jesús, y la sucesión de los imperios ya aparece en la visión de Daniel.

> ¿Cómo se determina el de Las Casas a decir que todos los tributos son y han sido mal llevados, y vemos que preguntando al Señor si se daría tributo a César o no, respondió que sí, y él dice que son mal llevados? [11].

[10] Stam, conferencia citada, pág. 4.
[11] Motolinía, "Carta de...", *op. cit.*, pág. 211.

Y más adelante repite:

> Durante el señorío de los emperadores romanos dijo el Señor que se diese el tributo a César [12].

Para Motolinía, Dios es quien

> ...muda los tiempos y edades y pasa los reinos de un señorío a otro y esto por los pecados [13].

La estatua de la visión de Daniel presenta la sucesión de estos imperios de Babilonia a los persas y medos, de éstos a los griegos y después a los romanos. El cristianismo sería el quinto imperio, y Motolinía pide a su Majestad que sea diligente en su difusión "a estos infieles" [14].

1.5. La conquista de Canaán: paradigma bíblico de la invasión

La historia de la conquista de Canaán es el fundamento bíblico más utilizado en la conquista de este continente y otros. Juan Ginés de Sepúlveda se sirve de este tema bíblico para legitimar la guerra contra sus habitantes [15]. Como lee la Biblia a la luz de Aristóteles, los indígenas salen perdiendo. La conquista es justa no solamente porque con ella se castiga las blasfemias, sino porque es una

---

[12] Aunque quiere ser honesto y deja a decisión del Consejo de V. M. que decida cuál era más lícito, si el tributo a los romanos o a los españoles.
[13] Aquí alude al reino de los cananeos que fue pasado a los hijos de Israel con grandísimos castigos. *Ibid.*, pág. 213.
[14] *Ibid.*, pág. 212.
[15] Juan Ginés de Sepúlveda, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios.* México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1986, pág. 79.

donación especial de Dios, como la tierra prometida (el Papa es el vicario de Cristo y tiene autoridad de dar las tierras). Dios escoge a los españoles para llevar a cabo ese juicio divino contra los infieles, y para conquistar sus tierras. De allí que Sepúlveda afirme que tal guerra, además de lícita, es necesaria por la gravedad de los delitos de aquella gente [16]. A esta apelación de la conquista de Canaán como donación de Dios, se opuso Francisco de Vitoria.

Fray Toribio menciona de igual modo la misión de conquista de Josué. Reconoce que en Abya Yala muchos mueren por enfermedades y pestilencias, y se pregunta la causa. La respuesta la deja a Dios. No se atreve a afirmar con seguridad que sea la idolatría y los pecados, como lo hace Sepúlveda, sin embargo encuentra una posible respuesta en la Biblia: Josué destruyó siete generaciones idólatras por mandato de Dios, y pobló esa tierra de muchos hijos de Israel:

> Cuál sea la causa [de tantos muertos], Dios es el sabidor, porque sus juicios son muchos y a nosotros escondidos. Si la causan los grandes pecados e idolatrías que en esta tierra había, no lo sé. Empero veo que la tierra de promisión que poseían aquellas siete generaciones idólatras, por mandato de Dios fueron destruidas por Josué, y después se pobló de hijos de Israel, en tanta manera que cuando David contó el pueblo lo halló en las diez tribus, de solo varones fuertes de guerra ochocientos mil [17].

Su racionalidad bíblica se reduce a esta afirmación: así está en la Biblia, y así ha de ser.

---

[16] Cf. Stam, conferencia citada, pág. 2, y Bartolomé de Las Casas, *Tratados*. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1965, pág. 231.
[17] Motolinía, *Historia de los indios…, op. cit.*, pág. 216.

Estos argumentos de la Edad Media están aún presentes hoy, y eso lo sabemos: "salvadores" son del pueblo de Panamá los invasores de 1989, así como la alianza de los pueblos democráticos de Europa y Estados Unidos invade el Golfo Pérsico para liberarlo. A la invasión a Panamá se la llamó "causa justa".

El sufrimiento como castigo o voluntad de Dios, es una lectura bíblico-teológica común en muchas de nuestras iglesias, la cual encubre los mecanismos que causan el sufrimiento.

2. El rechazo de la Biblia

Para el profeta maya Chilam Balam, cristianismo y tributo forman una *endiadis.* En su libro de profecías aparece con frecuencia el cristianismo como sinónimo de tributo, explotación y crueldad [18]. El canon cristiano es para varios pueblos indígenas un enemigo de la vida del indígena.

La Biblia ha sido devuelta a los cristianos varias veces en la historia, como rechazo del cristianismo. Hace quinientos años, según un cronista español, Atahualpa, el Inca del Perú, "echó en tierra el libro donde estaban las palabras de Dios". Por eso fue ejecutado él y muchos de su gente. Para Pizarro, este rechazo explica la causa providencial y religiosa de su victoria [19].

[18] "Enorme trabajo será la carga del Katun porque será el comenzar de los ahorcamientos, el estallar del fuego en el extremo del brazo de los blancos... cuando les venga la gran entrada del tributo en la gran entrada del cristianismo, cuando se funde el principio de los Siete Sacramentos, cuando comience el mucho trabajar en los pueblos y la miseria se establezca en la tierra". Chilam Balam, *El libro de los libros del Chilam Balam.* México D. F., UNAM, 1984, págs. 68-71.

[19] "Venimos a conquistar esta tierra, porque todos vengáis en conocimiento de Dios y de su santa fe católica... y porque lo conozcáis

Quinientos años después, registramos otro dato de devolución de la Biblia en una carta que los indígenas entregan a Juan Pablo II. Este hecho sorprendente nos ha llevado a reflexionar a muchos biblistas y teólogos cristianos de nuestro continente sobre la lectura de la Biblia. Ya que ella se devuelve justamente en el momento histórico en el cual la lectura popular, profética y liberadora, ha ganado mucho terreno en nuestro contexto.

La carta dice así.

> Nosotros, indios de los Andes y de América, decidimos aprovechar la visita de Juan Pablo II para devolverle su Biblia, porque en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia. Por favor, tome de nuevo su Biblia y devuélvala a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón se impuso a la América, con la fuerza, una cultura, una lengua, una religión y unos valores propios de Europa.
>
> La Biblia llegó a nosotros como parte del cambio colonial impuesto. Ella fue el arma ideológica de ese asalto colonialista. La espada española, que de día atacaba y asesinaba el cuerpo de los indios, de noche se convertía en la cruz que atacaba el alma india [20].

Pablo Richard señala que en estos momentos pasamos por un trauma frente a la Biblia. Esta carta, en su

---

y salgáis de la bestialidad y vida diabólica en que vivís... Y si tú fuiste preso, y tu gente desbaratada y muerta, fue porque... echaste en tierra el libro donde estaban las palabras de Dios, por esto permitió nuestro Señor que fuese abajada tu soberbia, y que ningún indio pudiese ofender a ningún cristiano". Citado por Luis Rivera Pagán, "La evangelización de América y la guerra justa", en *Pasos* Número especial 2 (1992).

[20] Pablo Richard, "Hermenéutica bíblica india. Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia (Después de 500 años de dominación)", en Guillermo Meléndez (ed.), *Sentido histórico del V Centenario (1492-1992)*. San José, CEHILA-DEI, 1992, págs. 45-62.

opinión, expresa la experiencia traumática de los indígenas en vista de que en la conquista y colonización la Biblia fue un instrumento de dominación. Y hoy, "este trauma se profundiza" con el manejo [21] fundamentalista de la Biblia y la manipulación que se hace de ella contra la religión indígena [22].

El protagonismo del movimiento indígena que exige el reconocimiento de su religión y tradiciones sagradas a la par del cristianismo, nos ha tomado desprevenidos a muchos biblistas [23] (mestizos y blancos, católicos y protestantes) que creíamos que en este continente no existía otra religión que la cristiana, y que pensábamos que la Biblia judeo-cristiana era el único canon que habría que releer, desde una perspectiva de los oprimidos. Pero no únicamente a nosotros. Los obispos católicos del episcopado latinoamericano (CELAM) que se reunieron recientemente en Santo Domingo, también tienen dificultades para responder a la realidad latinoamericana y caribeña pluricultural, con el tema ya polémico para muchos indígenas: "Nueva evangelización".

El desafío no proviene de grupos minúsculos que viven en la jungla, como muchos pensarían. En junio de 1992, miles de bolivianos aymaras y representantes de otras nacionalidades indígenas y afros del continente, se reunieron en Tiwanacu, a las orillas del Lago Titicaca, para recibir el año nuevo aymara con una ceremonia milenaria.

---

[21] Richard cita aquí un dicho popular guatemalteco: "Cuando llegaron los españoles nos dijeron a nosotros los indígenas que cerráramos los ojos para orar. Cuando abrimos los ojos, nosotros teníamos su Biblia y ellos tenían nuestra tierra". *Ibid.*, pág. 45.

[22] *Ibid.*, pág. 46.

[23] Excepto a aquellos cristianos no indígenas que viven muy de cerca su vivencia. Porque la tradición indígena y afro en este continente siempre ha estado presente, aunque de manera clandestina la mayoría de las veces.

Uno de los periódicos del lugar escribe en los titulares: "Tradición intacta 500 años después" [24]. Ceremonias no-cristianas acontecen en congresos de pueblos indígenas de diversas nacionalidades, que se dan cita en distintos países.

Su actitud, en primera instancia, es de denuncia de la práctica misionera de los cristianos; llaman al cristianismo religión occidental —y con razón— y lo perciben como algo foráneo que no responde a su cosmovisión. No obstante, valoran los esfuerzos de cristianos comprometidos con la autodeterminación de los pueblos indios [25].

Las reacciones de los cristianos blancos y mestizos a esta nueva realidad, varían: unos, con la Biblia en la mano, verán al diablo en estas prácticas y repetirán textos bíblicos sin ninguna mediación exegética, como Hch. 4.1-12 (no hay otro nombre fuera de Jesucristo), y se armarán con fuerza para proseguir la evangelización de acuerdo con el mandato: "Id por todo el mundo y predicad el evangelio a toda criatura". Otros, tratarán de releer y comprender aquellos textos que excluyen al otro por sus prácticas de fe no-cristianas. Con ello se intenta responder en parte a la petición de los indígenas reunidos en Quito en la segunda consulta ecuménica de pueblos indígenas, en la cual piden a los teólogos de la liberación que en su teología se reconozca el hecho de que las religiones indígenas tienen su propia Historia de Salvación y que Dios se ha revelado en esas culturas [26].

El Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), por medio de su programa 500 años, ha elaborado una serie

---

[24] Cf. *Presencia* (La Paz, Bolivia), 22. VI. 1992.

[25] Cf: "Declaración de los líderes espirituales de los pueblos de Abya Yala reunidos en La Paz, Bolivia, del 19 al 23 de junio de 1992". Fotocopiado.

[26] Cf. IV parte, A. Aporte de los pueblos indígenas de América Latina a la teología cristiana. Quito, julio de 1986, pág. 78.

de estudios bíblicos a nivel sencillo para las congregaciones, con la intención de ayudar a los miembros de las iglesias cristianas a desarrollar una actitud abierta frente a otras manifestaciones de fe. En ese material se releen liberadoramente temas bíblicos que han sido utilizados para legitimar la conquista y la imposición del cristianismo [27].

¡He aquí cómo el Espíritu de Dios nos sorprende! Aquellos que pensábamos que esa realidad era propia de los cristianos asiáticos, lejana y ajena a la nuestra, nos enteramos, con vergüenza, de nuestra ignorancia y sobre todo de nuestra actitud prepotente igualitarista, muy particular en la forma de sistematizar nuestro discurso teológico cristiano occidental. El diálogo con los biblistas asiáticos y africanos que viven esta realidad desde siempre, se nos torna imprescindible para aprender cómo leer la Biblia y elaborar el pensamiento teológico tomando en serio la alteridad [28].

3. La lectura popular de la Biblia

Bartolomé de Las Casas y Guamán Poma, un español y un indígena cristianos, representan en el tiempo de la conquista y la colonia la lectura de la Biblia desde la perspectiva de los empobrecidos y explotados, y desde las

[27] Algunos de los temas y textos bíblicos que se trabajan son: la conquista de Canaán, Josué y la tierra prometida, la idolatría (Oseas), la elección (Ro. 9-11), Jesús como único nombre para la salvación (Hch. 4.1-12), la evangelización desde los excluidos (Mc. 7.24-30), la fe de los inconversos (Mt. 8.5-13; 15.21-28). *Martirio y esperanza. Reflexiones bíblicas sobre los 500 años.* Quito, CLAI, 1992. Otras revistas también releen esta clase de textos en relación al V Centenario, entre ellas *Xilot*, de Nicaragua, y *RIBLA*.

[28] La Asociación de Teólogos y Teólogas del Tercer Mundo (EATWOT), es una oportunidad excelente de intercambio bíblico-teológico.

culturas marginadas. Esta línea de interpretación que hoy llamamos lectura popular de la Biblia, es la que más crece y se fortalece en las comunidades cristianas de base católicas y en varias iglesias protestantes, con el apoyo exegético riguroso de biblistas que optan por esta óptica de lectura.

De hecho, todo este artículo hubiera sido elaborado dentro de esta corriente en la cual me muevo, si no se hubiese dado la irrupción del movimiento indígena en ocasión del V Centenario de la invasión y del cristianismo. La realidad del continente me hace reducir esta corriente bíblica a uno de los cuatro puntos de mi presentación. Seré un poco más precisa en este apartado.

La lectura popular de la Biblia, a pesar de sus debilidades, ha sido el aporte más significativo a la hermenéutica cristiana. En el contexto de opresión, represión, persecución y exclusión de Abya Yala, esta lectura ha ayudado a las comunidades a discernir los tiempos presentes, a luchar por la vida digna y a fortalecer la esperanza en que la situación de muerte va a cambiar ya que el Dios bíblico es un Dios de justicia, amor y paz, solidario con los más pobres. Hablamos, por lo tanto, de lectura militante de la Biblia. Se comprende el texto a partir del contexto para dar respuesta a los desafíos de la situación cotidiana y global. Busca la transformación de la realidad que niega la vida.

Las plagas de Egipto no son, por ende, castigos de Dios para los conquistados, como interpreta Motolinía, sino muestras del poder de Dios que se solidariza con los esclavos explotados. Dios oye el clamor del oprimido y le libera. Ningún tema bíblico puede ser utilizado para discriminar u oprimir al otro, como se hizo durante la conquista. Con respecto a aquellos pasajes difíciles, como los que discriminan a la mujer, algunos y algunas pensamos que a veces habrá que sobrepasar el "canon de la letra" y

aferrarse al Espíritu de discernimiento de la totalidad del canon. Esto es, habrá que privilegiar el Espíritu del evangelio, el cual, según Pablo, orienta hacia la justicia, la vida, la libertad, la paz y el respeto a la dignidad de las personas. Se sobrepasa el "canon de la letra" —pero no para hacerlo a un lado, sino para seguirlo con mayor fidelidad—, pues es precisamente ese canon, o mejor dicho, el espíritu del canon en su totalidad, el que sirve como criterio de discernimiento para identificar con mayor claridad el verdadero espíritu del texto.

Los temas bíblicos más trabajados son el éxodo y la práctica histórica de Jesús, incluyendo la cruz-resurrección como eje paradigmático. Asimismo son comunes los temas de los profetas, la apocalíptica, Job. Recientemente se están releyendo las cartas de Pablo desde un ángulo liberador [29].

¿Qué es la lectura popular de la Biblia?, ¿quiénes son los sujetos de la lectura?, ¿qué métodos de análisis bíblico se utilizan?, ¿cuáles son los temas que trabaja?, ¿cuál es su situación actual? Éstas son las preguntas que trataré de responder brevemente ahora [30].

Los exégetas de América Latina y el Caribe tenemos que reconocer que la lectura popular de la Biblia no nace de nuestras propias intuiciones, sino del pueblo pobre y creyente. Éste tomó la Biblia en sus manos y empezó a leerla desde sus sufrimientos y luchas [31]. La lectura científica que existía era una copia de la europea, y estaba

---

[29] Cf. Néstor Míguez, *No como los otros que no tienen esperanza. Estudio de 1 Tesalonicenses.* Buenos Aires, ISEDET, 1989; Elsa Tamez, *Contra toda condena.* San José, DEI-SEBILA, 1991.

[30] Quienes más han trabajado en la sistematización de esta experiencia son Carlos Mesters, Pablo Richard, Milton Schwantes y Severino Croatto.

[31] Carlos Mesters, *Flor sem defesa. Uma explicação bíblica a partir do povo.* Petrópolis, Vozes, 1983, pág. 190.

alejada de la vida del pueblo y de la vivencia de la fe. Esta reapropiación de la Biblia por parte de las comunidades pobres, le ofreció a los exégetas un nuevo horizonte que les permitió redescubrir su tarea como estudiosos de las ciencias bíblicas al servicio del Reino de Dios. Las condiciones de pobreza, represión y cierta apertura eclesial en los años sesenta ayudaron a gestar esta nueva manera de leer la Biblia.

La clave de interpretación de esta lectura se resume en la *integración de la interpretación de la vida y de la interpretación de la Biblia en un solo movimiento.* En este movimiento [32], de acuerdo con Carlos Mesters, el objetivo principal no es interpretar la Biblia, sino la vida con la ayuda de ella [33]. Richard indica que la Biblia es el criterio fundamental mediante el cual podemos discernir dónde está Dios hoy. Las Sagradas Escrituras son para este autor, la memoria histórica y subversiva de los pobres [34]. El concepto de revelación es, por consiguiente, diferente. Para Mesters la revelación es un dato del presente, y la Biblia nos ayuda a descifrarla en el mundo y a "transformar el mundo en una gran teofanía" [35].

Parte vital de la clave hermenéutica de la lectura popular es la opción por los desposeídos. Las comunidades populares se identifican con las historias de liberación de la Biblia, y los exégetas y teólogos se solidarizan con ellos. Por eso es que esta hermenéutica es parcial, en solidaridad con los oprimidos; y entiende que es evangélica porque lee como eje paradigmático en la Biblia la solidaridad

---

[32] Así resume Teresa Cavalcanti la obra de Carlos Mesters en *A lógica do amor. Pensamento teológico de Carlos Mesters.* São Paulo, Edições Paulinas, 1982, pág. 14.
[33] Mesters, *op. cit.*, pág. 192.
[34] Pablo Richard, *La fuerza espiritual de la Iglesia de los pobres.* San José, DEI, 1987, pág. 113.
[35] Mesters, *op. cit.*, pág. 199.

de Dios principalmente con los más débiles, huérfanos, viudas, pobres, extranjeros, etc. Todos los temas bíblicos se releen desde esta óptica.

Esta lectura de la Biblia se ha difundido por todo el continente. Hablamos de movimiento bíblico. Ya hay una red en la que grupos se reúnen por regiones para estudiar la Biblia desde esta óptica. Proliferan los talleres bíblicos. En Centroamérica, por ejemplo, se realizan frecuentemente talleres a nivel popular, rural y urbano, en los cuales se comparte a los líderes de las comunidades claves hermenéuticas para leer libros de la Biblia o partes menores.

Las mujeres han desafiado la lectura popular, exigiendo la reformulación de las pautas hermenéuticas para comprender la Biblia escrita dentro de una cultura patriarcal. Este desafío lo han asumido ellas mismas. Están ayudando a los biblistas a reformular concepciones hermenéuticas, puesto que plantean nuevos cuestionamientos no considerados anteriormente, como el principio de la autoridad bíblica. Las mujeres rechazamos como normativos aquellos textos que nos excluyen y marginan. En este sentido, la hermenéutica feminista del Primer Mundo nos está ayudando en nuestra búsqueda a partir de la lectura popular. La interpelación a la lectura popular viene asimismo de la hermenéutica negra e india, en las que los sujetos son los negros y los indígenas. Los indígenas están creando su propia hermenéutica india [36].

Los aportes de la exégesis rigurosa no son foráneos al espíritu de la lectura popular comunitaria. Son la sistematización, en el plano científico, de las intuiciones y aspiraciones de la lectura popular. De hecho, la mayoría

---

[36] Pablo Richard, por su contacto con grupos indígenas, ha sistematizado algunas de sus pautas. Cf. "Hermenéutica bíblica india...", *op. cit.*

de los exégetas comparten la vivencia de la fe en comunidades cristianas populares.

Actualmente se está entrando en un proceso de maduración y producción importante. Éste se inició hace unos veinte años con la relectura de ciertos pasajes bíblicos (Lc. 6.20, 4.18-19), se pasó luego a ejes temáticos y núcleos de sentido (éxodo, cruz-resurrección), y ahora se está en un proceso de producción de comentarios bíblicos. Creemos que este aporte de las ciencias bíblicas, conectado con la vivencia popular, ayuda a superar el fundamentalismo de cualquier tipo [37].

Los métodos de exégesis bíblica varían. En el proceso de la comprensión del texto se perciben acercamientos en los que se utiliza la combinación de varios métodos. Ha sido muy valioso el aporte de la exégesis sociológica, materialista, estructuralista genética, histórico-económica, etc. Los métodos de la alta crítica son empleados en la medida que la información es funcional a la hermenéutica en la producción de sentidos liberadores. Son muy apreciados aquellos datos de la ciencia bíblica provenientes del Primer Mundo, que ayudan a comprender el contexto socio-económico, cultural y teológico de la producción del texto [38].

Respecto al V Centenario, ha habido una buena producción de relecturas de aquellos textos que se utilizaron para legitimar la invasión. Sin embargo, todavía no nos hemos planteado la problemática de la relación con otros libros sagrados.

---

[37] Milton Schwantes, "Caminhos da teologia bíblica", en *Estudos Bíblicos* No. 24 (1989). Cf. El Comentario Popular de la Biblia, con el sello de varias editoriales (Vozes, Impresa Metodista, Edições Paulinas). Vale la pena mencionar el proyecto del Comentario Bíblico Hispano (Editorial Caribe), cuyos destinatarios son principalmente congregaciones evangélicas; en este comentario hay una fuerte preocupación por contextualizar la Biblia.

[38] Cf. N. Gotwald, E. Schüsler-Fiorenza, Meeks, Theissen, etc.

4. La hermenéutica india

La interpelación de los indígenas cristianos (protestantes y católicos) inicia un debate inédito para la mayoría de este continente. Sabemos que en África y en Asia esta discusión está sobre el tapete, no obstante nunca pensamos que se presentaría en nuestro medio. Los indígenas cristianos reclaman la Biblia como canon y al mismo tiempo desean incorporar sus tradiciones sagradas, herencia milenaria de los antepasados (que también son los míos, por el lado indio de mi sangre). La ortodoxia cristiana es intolerante con estas prácticas. Sin embargo, lo que observamos en la vivencia de la fe en muchas comunidades indígenas es esa práctica que llamamos despectivamente sincretismo, pero que para ellos es su vivencia de fe.

Lo que Pablo Richard caracteriza como trauma del indígena con respecto a la Biblia, igualmente lo vivimos los biblistas, mestizos y blancos, que conocemos de cerca las comunidades indígenas. Como dice el autor,

> ...quedamos tan maravillados con la tradición religiosa indígena, con la experiencia de Dios en dicha tradición y con la fuerza religiosa indígena que los ha hecho sobrevivir 500 años a pesar del cristianismo, que nos parece inadecuado hablar de nuestra Biblia, tan distante en el tiempo y en el espacio, y tan enajenada culturalmente por la interpretación colonial occidental [39].

Los biblistas de la lectura popular estamos en la búsqueda de nuevas pautas hermenéuticas que nos ayuden a comprender que el designio misericordioso de Dios, trasciende nuestra fe y nuestro canon. El problema es difícil

[39] Richard, "Hermenéutica bíblica india...", *op. cit.*, pág. 46.

puesto que no se trata de una discusión *ad-extra* del cristianismo, como diría Hans Küng en su llamado a los cristianos a dialogar, humildemente, con otras religiones [40]. Se trata de un desafío *ad-intra* de la misma religión. Desafío de los indígenas y de varias prácticas religiosas afrocaribeñas y afrobrasileñas.

La experiencia de Dios en estas comunidades no permite que se responda este desafío a partir de la racionalidad analítica occidental, bastante dicotómica. Desechar esta experiencia (ya de quinientos años) con juicios de valor negativos, sin ninguna base práxica o epistémica [41], sería una irresponsabilidad desde el ángulo académico y humano. Reducir esta espiritualidad a la clasificación de "práctica sincretista" que debe superarse, es pasar por alto la alteridad.

Gustavo Gutiérrez tiene razón cuando dice que si fuéramos indígenas pensaríamos de otro modo [42]. Lo mismo opina el teólogo kuna Aiwan Wagua. Para él es problemático pensar las cosas desde fuera del indígena, y esto aunque sea en un sentido liberador. De la opción por el pobre hay que pasar a la opción por el otro empobrecido. Wagua sostiene con razón, que la iglesia cristiana en nuestro medio es sensible al pobre, pero no al otro. Éste sigue siendo pagano e infiel [43].

Personalmente no sé todavía cómo elaborar una hermenéutica bíblica que incluya otras prácticas no-cristianas. Ésta es una tarea que iremos aprendiendo de los

[40] Hans Küng, *Teología de la postmodernidad*. Madrid, Alianza Editorial, 1989, págs. 189-226.

[41] Siguiendo los ejes propuestos por Todorov en el proceso del conocimiento del otro. Todorov, *op. cit.*, págs. 195ss.

[42] Gustavo Gutiérrez, "Hacia el V Centenario", en *Concilium* No. 232 (1990), pág. 376.

[43] Aiwan Wagua, "Consecuencias actuales de la invasión europea. Visión indígena", en *Concilium* No. 232 (1990), págs. 422-426.

mismos exégetas indígenas. Lo que se puede hacer es retrabajar aquellas partes bíblicas explícitamente excluyentes, para evitar actitudes discriminatorias frente al otro [44]. Sé, por experiencia, que cuando escucho en algún culto cristiano palabras del *Pop Wuj* o de otras tradiciones sagradas, siento que Dios está hablando.

Estamos conscientes de que no nos toca a los mestizos ni a los blancos elaborar la hermenéutica india o afroamericana. No vamos a sustituir la tarea de los propios indígenas y negros, quienes son los sujetos de esta experiencia. Nuestra tarea se ha de reducir a ayudar al pueblo no indígena a ampliar su mentalidad para acoger con alegría e igualdad aquellas prácticas de fe diferentes.

Conclusión

Hemos visto cuatro líneas de interpretación bíblica que nos llegan desde la conquista de Abya Yala. La primera y la tercera son fuertes y comunes, mantienen una lucha hermenéutica de liberación o de legitimación de la opresión. La segunda y la tercera, se están escuchando ahora con más fuerza. Son nuevas posiciones que desafían nuestra comprensión ortodoxa de la Biblia. La una se da a nivel *ad-extra*. Se trata de otra fe no-cristiana que tiene su propio canon. Su posición actual es de crítica radical al cristianismo y su Biblia. Cuando los cristianos de este continente nos abramos a reconocer que Dios se revela en otras culturas y pidamos perdón a ellos y a Dios por el desastre que nuestra lectura de la Biblia ha causado, por tantos años, posiblemente se inicie un diálogo fructífero entre dos cánones diferentes, sin la intensión de

[44] Cf. "La elección como garantía de la inclusión. Ro. 9-11", en *RIBLA* No. 12 (1992).

imponer ninguno. La otra corriente se da a nivel *ad-intra*. Nos desafía a reconocer experiencias de fe milenarias, en íntima relación con elementos claves del cristianismo. Esto implica reformular conceptos fundamentales con respecto al canon bíblico; pero sobre todo, saltar de la ortodoxia a la ortopraxis.

Todos sabemos que nuestro planeta se está deteriorando vertiginosamente. Creo, con Hans Küng, Harvy Cox y otros, que debemos superar la etapa de las discusiones interreligiosas que tanto mal han causado a la humanidad. Y debemos ser muy críticos con nuestra concepción propia del mundo como cristianos. Nos creemos los únicos y mejores, y los cristianos no somos más que el 21% de la humanidad, y seremos, según ciertas estadísticas, el 16% a finales de este siglo debido al crecimiento de la población del Tercer Mundo asiático [45].

Para terminar dejo una inquietud preocupante, que me surgió justamente en 1992. Haciendo un balance simple y cuantitativo del papel del cristianismo y la Biblia, en sus versiones protestante y católica, en toda su historia de casi dos mil años, y percatándonos, con dolor, que han sido muchas las muertes que han causado, tal vez más que la propia liberación concreta de las personas y pueblos, advierto la posibilidad de una ambigüedad inherente a la comprensión de nuestro Dios cristiano. Me pregunto, ¿no será bueno pasar de la lucha hermenéutica a un análisis sincero del discurso bíblico-teológico de la religión cristiana? Vimos que por quinientos años hemos estado envueltos en una lucha de interpretación: unos desde el ángulo liberador, otros desde una perspectiva legitimadora de la opresión. La lucha por una lectura libe-

[45] Cf. Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Maryknoll, Orbis Books, 1985, pág. 4.

radora de la Biblia es buena, sin embargo me parece que, después de echar una mirada a la historia y vernos en ella como en un espejo, debemos ir más allá de la lucha hermenéutica. Debemos revisar el discurso de nuestro canon escrito y la lógica del pensamiento cristiano; quizá existe un problema más profundo que facilita la rápida inversión de valores. Me refiero a aspectos como la concepción bíblica del tiempo, es decir, la progresión infinita hacia la victoria final (día de Yahvé, la lucha del Armagedón, el aplastar a los enemigos...), ésta puede ser una espada de dos filos; o la idea de un Dios universalista, intolerante e igualitario, que se proyecta en el siguiente esquema: "Dios es bueno para todos, por lo tanto, todos son buenos para Dios" [46], no se distinguen las diferencias; el discurso sacrificial, principalmente cristológico, degenera a veces en la exigencia de sacrificios inútiles o en la lógica de crucificar a los crucificadores [47]; y otros como el concepto de ser los elegidos de Dios, la guerra santa, etc.

No se trata de un asunto de inquietud intelectual, sino de honestidad frente a prácticas injustas que con facilidad se legitiman con la Biblia y la teología. Y todo esto nos lleva a replantear la hermenéutica popular y a retrabajar a fondo el significado del principio de la autoridad bíblica.

---

[46] Cf. Todorov, *op. cit.*, pág. 114.
[47] Cf. Franz J. Hinkelammert, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, DEI, 1988.

Lectura feminista de Romanos [1]

1. El remitente de la carta y su contexto

Una lectura feminista de la carta tiende a leerla como producto de un contexto particular, cambiante y desafiante, y no como un tratado dogmático abstracto. Para la teología feminista la realidad de la experiencia concreta forma parte integral en la elaboración del pensamiento.

La vida cotidiana del autor es altamente dinámica. En el año 56 ó 57, Pablo escribe desde Corinto la carta a la comunidad de Roma. Poco antes había estado preso en Asia y más tarde había sido liberado. Viajó a Macedonia, regresó, escribió la carta llamada de reconciliación a los corintios, y después regresó de nuevo a Corinto. Tenía la

---

[1] Este artículo-comentario a Romanos fue publicado en alemán: "Der Brief an die Gemeinde im Rom. Eine feministiche Lektüre", en Louise Schottroff y Marie-Theres Wacker (eds.), *Kompendium Feministiche Bibelauslegung*. G¸tersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1998.

intención de ir a España, pero antes de viajar a ese país, Pablo debía ir a Jerusalén para entregar la colecta que recogió en Macedonia y Acaia para los pobres entre los santos de Jerusalén (15.24-26). De regreso de Jerusalén, rumbo a España, planeaba visitar la ciudad de Roma (1.12; 15.28). Aunque su relación con algunos de Jerusalén era tensa (15.30s.), tal vez nunca pensó que lo iban a tomar preso a su llegada a Jerusalén y que llegaría a Roma como un prisionero para ser juzgado. De seguro conocía los riesgos que corrían quienes anunciaban a un Mesías crucificado por los romanos y resucitado por su Dios, sin embargo quizá nunca pensó que pocos años después sería condenado a muerte precisamente en la capital del imperio.

Pablo, aunque no conocía Roma, no era ajeno a su situación. Había estado con Aquila y Priscila, miembros de la comunidad (16.3), quienes habían sido expulsados de Roma en el año 46 junto con los demás judíos por el decreto de Claudio (Hch. 18.2). Por otro lado, ya había viajado mucho y era testigo ocular de la presencia del poderío económico, político y militar romano que proclamaba "Paz y Seguridad" en los lugares invadidos, a cambio de un sometimiento innegociable.

En la lectura de Romanos es imposible pasar por alto el contexto de opresión del Imperio Romano, el conflicto teológico interno en el mundo judío planteado por el evento del Mesías crucificado por la justicia romana, pero resucitado por la justicia de Dios, y finalmente, la voz del autor, un judío artesano, cuyas "marcas de apóstol", como la cárcel y las torturas, (2 Cor. 6.5), le permiten escribir con cierta autoridad algunas afirmaciones teológicas de tinte escatológico que nacen de su vida diaria. Tampoco se puede pasar por alto su relación cotidiana con las mujeres líderes de las iglesias, su aprecio y respeto por ellas (cf. 16). Desgraciadamente

el lenguaje de sus discursos teológicos es muchas veces tan androcéntrico, que opaca la forma cotidiana como se relacionaba con sus compañeras en el trabajo misionero.

Tenemos pues, por un lado, una práctica del apóstol que no margina a las mujeres, un discurso sobre la justicia de Dios que leído desde la práctica política y económica en el contexto del Imperio Romano, beneficia a los excluidos y las excluidas, y por otro, algunas afirmaciones, ya sean fórmulas sacrificiales (3.24s.), afirmaciones sobre el Estado (13.1-7) o visiones culturales (1.26s.), que no solo contradicen los dos puntos anteriores sino que resultan perjudiciales para los y las excluidas. De estas tres posturas, las dos primeras sobrepasan en peso a la última. Curiosamente, a pesar de que las fórmulas sacrificiales son prepaulinas y 13.1-7 probablemente es postpaulino, la tradición ha reforzado con creces estas afirmaciones periféricas. En este comentario, queriendo ser fieles al sentido global del texto, asumiremos las primeras dos posturas y relativizaremos la tercera.

2. La portadora de la carta

Una mujer es la encargada de llevar en sus manos la carta a Roma. Se trata de Febe, persona de alto rango, con funciones prominentes de dirección. Pablo la llama hermana, ministra y protectora. Ella es ministra (*diakono*, término masculino en griego que denota aquí un uso oficial) de toda la iglesia de Cencrea y no de un servicio específico de asistencia (la palabra no aparece en Hechos 6, donde se habla del servicio de las mesas). El título *diakonos* lo llevan asimismo Pablo, Apolo, Epafras y otros. Según el uso en otros escritos de Pablo y en fuentes extrabíblicas, el término alude al misionero o misionera dedicado a la predicación y la enseñanza (Schüssler-Fiorenza, 1983: 170).

Además, conforme a la costumbre de ese tiempo, la cartas que recomendaban al portador dan a entender que éste o ésta manejaba bien el contenido y podía explicarlo en caso necesario. Pablo la recomienda al mencionar sus títulos. Ella es también "protectora", "patrona" *(prostatis)*, término con sentido legal utilizado para quien defendía a los extranjeros privados de sus garantías. Es un título de honor y autoridad en la antigüedad, y se refiere a personas a las cuales otros se subordinan. Pablo reconocía su estatus de subordinado. El que tradicionalmente se hayan traducido *diakonos* por servidora y *prostatis* por auxiliar, no refleja más que la visión natural sexista de los traductores. Ser llamada hermana connota, al igual que hermano, ser parte de un grupo de misioneros co-trabajadores.

Así, pues, Pablo confía en las manos de Febe, la ministra de la iglesia de Cencrea, su co-trabajadora y "patrona", la carta que será leída en voz alta en las comunidades cristianas de Roma. Febe estará allí para aclarar dudas sobre el contenido.

3. Las comunidades de Roma, destinatarias

Roma era una ciudad sobrepoblada donde abundaban los contrastes y problemas sociales. Por algo se necesitaban alrededor de veinte mil hombres armados para "mantener el orden" a principios del imperio. Los cristianos (gentiles y judíos) vivían y se reunían en su mayoría —no todos— en el distrito de Trastevere y en la Vía Apia. Eran los lugares más insalubres de la ciudad, bastante populosos y transitados. Allí llegaban y se hospedaban los mercaderes de oriente y los marinos. Las comunidades cristianas eran integradas posiblemente por miembros pobres, aunque sin faltar algunos y algunas líderes con posibilidades de ayudar a los y las más necesitadas;

ellos serían negociantes, aquellos que debían pagar el impuesto de aduana (*telos*, 13.7). Es probable que la comunidad estuviera compuesta en su mayoría por extranjeros, ya que como *peregrini* debían pagar impuesto (*forous*, 13.6); los ciudadanos estaban exentos de ello. El trato igualitario al cual Pablo exhorta (12.10; 15.7), y el saludo a nueve mujeres de 26 personas nombradas (16.1-15), nos permite apreciar la visión del autor de una comunidad en la cual no debe haber discriminaciones de ningún tipo.

La carta va dirigida de modo especial a los y las cristianas gentiles (1.5s.). Sin embargo, parece ser que las comunidades de Roma tenían una relación muy estrecha con la de Jerusalén. Pablo está interesado en aclarar sus posturas frente a la ley y la circuncisión, pues seguramente ya había llegado a oídos de las comunidades en Roma algo de la teología radical de Pablo. Por otro lado, 14.1-15.13 describe una situación particular de discriminación de parte de los cristianos —gentiles o judíos— a quienes seguían apegados a ciertas normas religiosas.

En el capítulo 16, Pablo envía saludos a un buen número de miembros de la comunidad con quienes se había relacionado en otros lugares. Llama la atención el saludo a bastantes mujeres si tomamos en cuenta el contexto de las relaciones patriarcales. Por la forma de referirse a ellas, se deduce que en ese tiempo no había ninguna diferencia entre el trabajo misionero de Pablo y el de las mujeres. Incluso, mujeres y hombres corrían los mismos riesgos de persecución y cárcel. Priscila destaca entre la pareja, es mencionada primero que Aquila. Seguro ella era más activa. La pareja arriesgó su vida por el apóstol. La acción heroica tuvo que ser muy conocida, puesto que toda la comunidad está agradecida con la pareja, y Pablo les dedica dos versículos dentro del saludo (16.3-5). Ahora, ya de regreso en Roma, Priscila y Aquila ofrecen su casa para

la reunión de la comunidad (16.5). Entre las mujeres resalta asimismo Junia, apóstol (16.7). Como es sabido entre las mujeres exégetas, por muchos años las traducciones le negaron la función de apóstol por ser mujer. Junia, junto con Andrónico, su pareja, había sido apóstol antes que Pablo, y con él compartieron la cárcel. Las otras mujeres incansables en el trabajo son María, Trifena, Trifosa y Pérside. El autor tampoco olvida el saludo para otras tres mujeres que conocía: Julia, la madre de Rufo y la hermana de Nereo.

4. La carta

En vista de que mi lectura feminista entra al texto a sabiendas de que el lenguaje es androcéntrico y que la producción del texto acontece dentro de una cultura patri-*kiriarchal*, no me centraré en hacer la crítica del lenguaje, ya conocida. Más bien intentaré reformular algunas afirmaciones teológicas desde la perspectiva feminista, orientada por la lógica del sentido global del texto.

La tradición ha retomado aspectos de la epístola, como pecado, gracia, fe, ley, elección y otros, y ha elaborado los dogmas a partir de una conceptualización abstracta. Esto ha contribuido a la pérdida de la fuerza del mensaje. La lectura feminista de la liberación, al tomar en cuenta las realidades concretas, libera la carta de esa prisión y da su aporte no solamente para las mujeres, sino para todos los géneros y para toda la sociedad. La carta ha de leerse, pues, desde el contexto socio-económico, cultural y religioso del primer siglo, y a partir de allí hay que tratar de entender su propuesta teológica.

Una buena clave para ingresar a la carta de tal manera que podamos elaborar una relectura feminista sin mucha dificultad, es la exclusión. Sea ésta dentro de la sociedad

romana meritocrática y estratificada o dentro de cualquier experiencia religiosa, judía o cristiana, que tienda a excluir y discriminar. Pablo desea que tanto judíos como gentiles participen de las promesas de Dios. La creación es una casa en la cual deben caber todos y todas con los mismos derechos de hijas e hijos de Dios. Pablo retoma la fórmula bautismal en Gá. 3.28 justamente para incluir a los excluidos, entre ellas las mujeres. Una lectura con esta metodología facilita el puente para la actualización.

Analizaré dos bloques: 1-8 sobre la justicia de Dios y 9-11 sobre la elección. Concluiré brevemente con 12-15, que invita al discernimiento en la vida cotidiana y a la aceptación mutua.

5. Ro. 1-8: la justicia de Dios y la justificación como buena nueva para las mujeres

Tradicionalmente se ha entendido la justificación por la fe o la justicia de Dios como perdón al pecador y como una liberación de la culpa. Si esta afirmación no se ubica en el ámbito concreto de la historia no tiene sentido, y hasta puede resultar irresponsable si no se hacen las precisiones necesarias. Porque el pecado que mata hoy día es muy tangible, así como también las víctimas del pecado. Lo que se espera más bien es que se manifieste la justicia de Dios y no que se perdone a los culpables. Si leemos esa falsa comprensión de la justificación desde la perspectiva feminista, el resultado es peor.

Cuando se habla de liberación de la culpa, se supone que la culpa corresponde a un acto de criminalidad real. No obstante no sucede así con las mujeres. Si les anunciamos la justificación como una propuesta de liberación de la culpa, debemos preguntarnos ¿de qué estamos culpan-

do a la mujer? ¿De no querer ser la mujer que la sociedad define? ¿De querer ser una persona con identidad propia?

Como se puede ver, la mujer ha sido condenada gratuitamente por la sociedad. No han sido sus méritos, es decir sus actos de injusticia la causa de su condenación, sino simplemente el haber nacido mujer en una sociedad patriarcal. La gran injusticia de la sociedad es hacer de la inocente una culpable.

Si leemos la justificación desde el ángulo de la liberación de la culpa y el perdón, estaremos afirmando que verdaderamente la mujer ha cometido el delito de transgredir sus papeles como mujer. Ha cometido "la fechoría" de querer ser ella. Si bien la mujer es "pecadora", como todo ser humano, su pecado no consiste en transgredir la identidad de segunda clase que la sociedad le asigna.

No se puede, entonces, hablar de liberación de la culpa y perdón al pecador, sin analizar esa realidad concreta. La justificación por la fe tiene que ir más a fondo y analizar las relaciones de pecado de la sociedad.

6. Injusticia y pecado

En la teología de Pablo sobre el pecado *(hamartia)* y la justicia de Dios *(dikaiosune theou)* (1-3), no se menciona explícitamente el imperio; se habla de las impiedades e injusticias de los seres humanos que encerraron la verdad en la injusticia *(adikia)* (1.18), y de que no había nadie capaz de hacer justicia. Sin embargo un estudio de la situación romana desde la perspectiva de las excluidas y los excluidos, hace de inmediato la ligazón entre el poder del pecado y la situación socioeconómica; entre la justicia de Dios y la justicia del imperio, entre la gracia de Dios que otorga su justicia como don (frente a la imposibilidad práctica del ser humano de realizarla) y el mérito de estatus, riqueza y poder que rige la ley imperial.

Creemos que Pablo ve en el sistema del Imperio Romano un poder estructural económico, político y militar, imposible de hacerle frente. Por eso cobra las dimensiones de una estructura de pecado que lleva a la muerte. Lo ve como un sistema que bajo las apariencias se presenta como el protector y pacificador de las provincias, pero que esconde en su seno la práctica de la injusticia. Para Pablo esto es ausencia o desconocimiento de Dios, idolatría pura.

Nótese que Pablo utiliza el término pecado *(amartia)* en el capítulo tres, no antes. En 1-2 no habla más que de injusticia *(adikia)*. La práctica de injusticia de todos pervirtió el conocimiento verdadero de Dios. Eso llevo a que se cautivara la verdad en la injusticia (1.18). Pecado es la sociedad invertida, en la cual todos los seres humanos son cómplices aun sin quererlo. En 1.18-32 Pablo expresa en tres movimientos el proceso de inversión de la sociedad: primero, Dios se da a conocer (1.19s.); después, los seres humanos cambian ese conocimiento (1.21,23,25); y finalmente, los seres humanos practican lo que no conviene (21c,22,24,26s,29-31). (Desgraciadamente Pablo utiliza la homosexualidad —crítica común contra los gentiles— como una figura para mostrar la inversión de la sociedad. Se rige por la visión heterosexual judía).

Esta ausencia de justicia/ausencia del Dios verdadero, llevó a Pablo a teologizar sobre el pecado desde Adam. El Imperio Romano no era la primera ni la única experiencia de dominación de los pueblos, por eso, tiene que haber algo más profundo en el dentro del ser humano que le hace responsable de las injusticias y se enreda en ellas. Porque en un momento dado éstas cobran autonomía y se convierten en estructuras de relaciones sociales de pecado, incontrolables y esclavizadoras de todos los seres humanos (Schottroff, 1979: 496).

Pablo no percibe en su tiempo una justicia que tuviera el sello de la verdad. Los judíos pensaban que cumplien-

do la ley hacían justicia verdadera, Pablo prueba lo contrario: quieren hacer justicia dictados por la ley, y su resultado es la injusticia (2.21-23). El pecado absorbió la ley buena dada por Dios (7.7-13).

7. El pecado estructural de la sociedad patriarcal

La violencia contra la mujer es la marca tenebrosa que describe la estructura perversa de la sociedad *patrikiriarchal* racista, como la del Imperio Romano del primer siglo.

La violencia contra la mujer es una de las realidades más vergonzosas para la civilización actual. No hay un país, rico o pobre, en el cual no aparezcan denuncias diarias de agresión física, psicológica y sexual de mujeres de todas las edades, razas y clases sociales, especialmente las más pobres. La violencia es sistemática y se da en el trabajo, la escuela, la calle y la casa. Todas las mujeres tienen temor de ser agredidas física y sexualmente en alguna de esas instancias. La división engañosa entre lo privado y lo público oculta o secundariza esa realidad.

Por los testimonios de las mujeres se sabe que la agresión física, psicológica y sexual desfigura la imagen de la mujer y afecta la profundidad de su ser, disminuyendo su calidad humana y autoestima. La violencia sistemática contra ellas a menudo provoca una furia impotente y descargable solo en los hijos, seres más frágiles que ella. Esta espiral de violencia, orientada de los mas fuertes contra los más débiles, muestra la monstruosidad del sistema patriarcal.

El pecado estructural permea toda la sociedad y el cosmos. En la lista de 2.29-31 el énfasis de la maldad está en "la violación de las relaciones con los demás" (Radford

Reuther, 1993: 139). Si la violencia es una expresión de las relaciones de dominación, ésta es visible en la manera como se interrelacionan los varones con las mujeres, y en la forma violenta como se trata la naturaleza. La violencia sistemática se expresa en el militarismo, lo doméstico y lo mercantil. Un análisis detallado de cada una de estas área deja claro que las mujeres y las niñas son las víctimas primeras. Con la realidad actual de feminización de la pobreza, sobrevivencia, consumo y competencia, la violencia se profundiza desde lo más sofisticado hasta el asesinato de las mujeres y las niñas.

Desde esta situación ni los varones agresores, ni las mujeres víctimas, ni la sociedad en su conjunto, pueden reflejar una humanidad completa, puesto que el victimario es asimismo víctima de su propia violencia, y la sociedad entera es cómplice del pecado al no reconocerlo como tal.

Se necesita una transformación radical de esa sociedad patriarcal, racista y sexista para ser liberados de ese pecado. La salvación no procede de la aplicación de las leyes jurídicas, aunque éstas puedan ayudar en algo. Sabemos de los avances de las sociedades con respecto a ellas y, a la par, constatamos el aumento de la violencia. También tenemos conocimiento de la manipulación de las leyes en favor de los que tienen poder y dinero. Se necesita de una conversión radical, que incluye la toma de conciencia del pecado y de nuestra complicidad del pecado como personas estructuralmente interrelacionadas; la fe en otra lógica distinta en el relacionamiento interhumano varón-mujer y el compromiso concreto de vivirla con la fuerza recreadora del Espíritu. La fórmula bautismal pre-paulina que aparece en Gá. 3.28, es una afirmación fundante de la fe para vivir la nueva creación.

> Creer con el corazón en la justicia y confesar con nuestra boca que Jesús reina (10.9),

Implica para las mujeres y hombres confesar, desde lo profundo de nuestro corazón, que en Cristo no hay ni varón ni mujer, ni amo ni esclava, ni griegos ni judíos ni bárbaros. La violencia contra las niñas, las adolescentes y las mujeres muestra una sociedad enferma que necesita de la sanidad divina porque "no hay ni un justo ni siquiera uno solo" (3.10) capaz de acabar con ese pecado estructural.

8. La justicia de Dios contrapuesta a la justicia de la sociedad patriarcal

El término "justicia de Dios" *(dikaiosune theou)* posee distintas connotaciones. Trata de la justicia forense, de la manera justa como Dios siempre ha actuado en la historia, y de una justicia que se espera que el ser humano practique. Pese a estas distintas connotaciones, todas apuntan a la diferencia entre esta justicia y la justicia que los cristianos del primer siglo experimentaban, sea la justicia forense o la justicia social: la una era discriminatoria (las penas eran diferenciadas para pobres y ricos), la otra representaba su mentira: la injusticia.

Ya que, según Pablo, no había posibilidad objetiva ni subjetiva de hacer justicia por los propios medios en un mundo injusto dominado por el pecado (3.9-18), el anuncio de la justicia de Dios aparece como una gran noticia (3.21).

Pablo llega a la conclusión de que frente a la precariedad de la vida y la imposibilidad humana de sobreponerse a la injusticia de la que es víctima y responsable, la justicia de Dios dignifica a los seres humanos y los capacita para ser hacedores de justicia verdadera. Jesús fue el primer justo y por él todos tienen el acceso a esa gracia, aun los agentes victimarios, si son capaces de creer al

Dios que resucita a los muertos (cf. 4.24s.). Esta fe en lo imposible (cf. 4.19) le fortalece en su existencia cotidiana, luchas y peligros (cf. 1 Cor. 15.31s.).

Ahora bien, la actualización de la justicia de Dios en la sociedad patriarcal se da en la propuesta igualitaria de la justificación por la fe y no por el cumplimiento de las exigencias de una tradición y cultura patriarcales. Se trata de un don, otorgado por gracia, en una sociedad que no conoce la gracia sino que se vale de méritos para calificar a las personas como tales.

Por testimonios de mujeres sabemos que ellas, queriendo ser amadas, se desvelan por cumplir con todas las obligaciones que la sociedad les exige. Sin embargo no lo consiguen por más que se esfuercen en cumplir. Las exigencias meritocráticas hacia la mujer son insaciables, sobrecarga en las labores domésticas, sobreexigencia en la cama, sobreexplotación en el trabajo, sobreexigencia de cuidado personal para quedar bien frente a los demás; sobreexigencia en el consumo por los medios de comunicación para realizarse como mujer o como verdadera y moderna ama de casa. Castigo, recriminaciones y hasta violencia física y psicológica cuando no lo logra. Por eso se dice que la mujer no es un ser libre ni se siente libre. Esta lógica meritocrática es el modo natural del funcionamiento de nuestra sociedad patriarcal jerárquica. Es su manera de juzgar, es su justicia propia.

La justicia de Dios es diametralmente opuesta. En primer lugar, se rige por la lógica de la gracia. Las mujeres no tienen que recurrir a "regatear su humanidad", acumulando méritos económicos, culturales o sociales, para ser consideradas como personas. Por gracia, todas y todos son consideradas personas iguales con derecho a ser respetadas en su diferencia. Las mujeres son amadas por Dios "porque sí", así sin más; como es un don que se otorga a todas y todos, no existe exclusión en la justicia de

Dios, pues se manifiesta movida por su misericordia con las crucificadas, según se observa en la pasión de Jesucristo y en su vindicación en la resurrección. En la justicia de Dios no hay exigencia de sacrificios inútiles para las mujeres. La buena nueva es que el crucificado fue resucitado. La justicia de Dios se verifica en el acto de la resurrección.

Cuando se reconoce el pecado estructural de la sociedad patriarcal, las mujeres se liberan de la falsa culpa y se sienten desafiadas a asumir la vida cotidiana y social de acuerdo con la sabiduría de la gracia, y no de acuerdo con la identidad de esclavas que la sociedad les asigna.

Desde el canon cristiano, las cristianas vemos la justicia de Dios revelada históricamente en el judío, Jesús-Mesías, quien vivió una vida de fe de acuerdo con la lógica de la gracia en favor siempre de los y las discriminadas. La libertad obtenida en Jesucristo es la libertad de vivir conforme a la gracia, en contraposición a la esclavitud de la cual la mujer es víctima por las leyes propias de la sociedad patriarcal.

Cuando la mujer se acepta a sí misma como persona libre, porque la justicia de Dios la acepta como mujer, tiene conciencia propia y es capaz de transgredir toda ley que le aminora su vida, ya que ha sido justificada por su actitud de fe, como la de Jesús, y no por seguir los lineamientos de la sociedad *patrikiriarchal.*

Como la justicia de Dios es para todos y todas, no únicamente para las mujeres, los varones pueden acoger esa justicia y guiarse por la lógica contraria a la violencia generada por la sociedad patriarcal. El que la justificación sea un don para todos y no solo para las mujeres, es una sólida garantía de romper con la lógica del pecado estructural anti-mujer.

Tradicionalmente se ha creído que se es justificado por la fe en Jesucristo (*dia pisteos Iesou Xristou*, 3.22), por su muerte en la cruz. Una traducción posible es que se es justificado por la fe de Jesucristo. Es decir, su vida de fe

manifestada en sus obras de justicia en Palestina. Jesús no se guió por la obediencia ciega de la ley, —lo que hoy se llama imperio de la ley—, cuando el cumplimiento perjudicaba la vida de las personas. Jesús se guió, con ley o sin ley, por los caminos que le llevaban a hacer posible el mensaje del Reino impregnado de gracia.

Dios le justificó por su ministerio de justicia. El hecho de que fue resucitado evidencia que fue justificado por Dios, cuyo juicio fue contrario a la condena de las leyes romanas y judías.

Pablo, en Ro. 5.12-20, contrapone a Adam y a Jesucristo como los dos protagonistas que inauguran tiempos *(eones)* distintos. Son los prototipos de la vieja y la nueva humanidad. Si bien ambos presentan identidad masculina, por lo menos Pablo no da pie para reforzar el pensamiento común de la sociedad patriarcal, la cual le achaca a Eva la entrada del pecado al mundo por inducir a Adam a probar del fruto prohibido. El interés de Pablo en esos textos es mostrar la superioridad de la nueva era inaugurada por Jesucristo, el segundo Adam. Mientras el primero (del cual toda la humanidad es parte) lleva a la muerte, la condenación y el pecado, el segundo Adam (del cual también la humanidad es parte por la gracia), lleva a la vida, la gracia, la justicia. Para las mujeres que luchan por desautorizar la ideología de la sociedad patriarcal enraizada desde la antigüedad, es fundamental apuntar hacia la novedad de los tiempos (Russell, 1987: 18) en los que las relaciones interhumanas se dan en el marco de la justicia y la gracia.

9. De la teología sacrificial a la teología de la praxis y de la gratuidad

En los últimos años las teologías feministas y de la liberación han combatido la teología sacrificial. Los valo-

res que la tradición destaca en esta teología son similares a los que la sociedad patriarcal exige de las mujeres: sacrificio, sufrimiento, abnegación y aceptación voluntaria. Además, hablar de Dios como alguien que envía a su hijo inocente a morir en la cruz encuentra un paralelo en el abuso de autoridad del padre con los hijos e hijas. Es claro que la metáfora sacrificial sobre Dios Padre y el sacrificio del Hijo es elaborada dentro de los patrones de la sociedad patriarcal.

Una lectura desde la gracia en Romanos excluye asimismo la teoría de la satisfacción penal (Anselmo de Canterbury), aquella que propone que, para satisfacer la justicia divina y obtener el perdón de los pecados, era necesario que Dios sacrificara cruentamente a su Hijo, la necesaria obra redentora para saldar una deuda que la humanidad tiene con Dios por haberle ofendido por el pecado. En la carta, la justificación funda sus raíces en la solidaridad gratuita de Dios trino con los excluidos y excluidas de la historia. Por eso, no puede al mismo tiempo exigir el derramamiento de sangre de El excluido por excelencia, "la piedra desechada por los constructores" (1 P. 2.7), para reconciliar al mundo consigo y consigo mismo. La tradición ha hecho un sobre énfasis en el aspecto del sacrificio de Cristo, su derramamiento de sangre en la Cruz, y ha dejado en el olvido toda la vida conflictiva que corre detrás de esta lectura, posterior al evento histórico de la condena de Jesús en la Cruz por el Imperio Romano.

En la epístola se utilizan fórmulas prepaulinas cuando se menciona la muerte cruenta. No obstante Pablo no se ata a ellas, más bien, coloca la justificación al lado de la resurrección. En 4.25 leemos

> ...fue entregado por nuestros pecados (fórmula prepaulina), y fue resucitado para nuestra justificación.

Ro. 3.24-26a es un fragmento cúltico pre-paulino, posiblemente ya conocido en las comunidades primitivas, que recuerda la función liberadora de Cristo y el perdón de los pecados. El fragmento anula el carácter salvífico de la ley judía. Ésta posiblemente era un tradición soteriológica salida de los helenistas de Antioquía que proclamaba a Jesús como el reconciliador, teniendo en mente no solo la tradición de Levítico 16, sino también la práctica de todos los años del Día de la Gran Expiación de los pecados en el Templo de Jerusalén. Jesús es presentado como *ilasterion* —término difícil y extensamente discutido—, lugar del sacrificio y víctima al mismo tiempo, y Dios mismo expiando, de una vez y para siempre, los pecados de toda la humanidad. De esa forma, la función expiatoria de los funcionarios del Templo quedaba anulada, y con ella la ley ritual. La salvación se extiende por tanto a todas las naciones. Pablo usa *ilasterion* simplemente como una imagen sacrificial, la cual no da cuenta de la vida y obra de Jesús el Mesías. Se trata de una parábola.

La fe pascual va leyendo en la muerte y resurrección de Jesús el fin de los sacrificios rituales exigidos por la ley mosaica para el perdón de los pecados. Con ello se va desautorizando los sacrificios, la ley que los exige y la centralización del Templo con su sistema sacerdotal como mediación administradora del perdón. Descrito el mundo y la humanidad como un callejón sin salida, la gran noticia de la justicia de Dios no es que Dios perdona a los pecadores por la sangre de su Hijo, sino que Dios ofrece la oportunidad de transformar ese mundo invertido que excluye a los discriminados por género, raza o clase, al resucitar al condenado por su práctica de justicia. La intención última de la justicia de Dios no es perdonar, sino recrear a sus criaturas como sujetos dignos y capaces de transformar el mundo invertido por el pecado, por eso no toma en cuenta los pecados (lo cual igualmente es buena

noticia, porque "la paga del pecado es la muerte", 6.23). En este sentido, Dios muestra su misericordia y paciencia. La clave cúltico-sacrificial para leer la carta a la comunidad de Roma, no es una clave viable para la teología feminista.

Las mujeres rechazan la propuesta del amor sacrificial y la abnegación porque estos valores han sido impuestos por la ideología de la sociedad dominante. Esos deberes son como leyes de las cuales las mujeres buscan liberarse, y sin sentimientos de culpa. Por eso, hablar de la gracia de Dios es un mensaje liberador para las mujeres. En primer lugar, la gracia se opone a las leyes que exigen méritos para ser personas dignas. En segundo lugar, a las personas —transformadas por la justicia de Dios— no se les exige la praxis de la justicia como otra ley esclavizadora, ya que la praxis se orienta por la lógica de la gracia, ella surge de modo espontáneo, no por obligación sino por la conciencia y el corazón que quieren mostrar "el amor de Dios derramado en los corazones por su Espíritu" (5.5). Finalmente, la gracia ofrece espacios de libertad para convivir y celebrar la vida cotidiana concreta con sus fiestas. El ansia de la eficacia o de la práctica de la justicia para ser una "supermujer" no domina en el ámbito de la gracia. Hay conocimiento de las limitaciones como humanos en tanto herederos de la naturaleza corrupta de Adam, pero hay la certeza de la fe de que donde abunda el pecado, sobreabunda la gracia.

10. Las mujeres frente a la lógica de la ley y la lógica de la fe en el contexto de exclusión

Romanos, al igual que Gálatas, especifica que Dios hace justos y justas a las personas por la fe y no por las

obras de la ley. Pablo hace una crítica radical a la ley mosaica y la circuncisión. Esto, y otras afirmaciones fuertes contra los judíos en los evangelios, ha originado y legitimado un comportamiento antijudío a través de la historia, a veces totalmente irracional. Por ese motivo, y por los avances en los estudios sobre la retórica y el judaísmo, desde hace varios años las exégesis del "Segundo Testamento" son muy cuidadosas en sus afirmaciones en relación a los judíos.

Sin embargo, no podemos negar en Pablo la crítica a la ley y a quienes desean imponerla alegando un carácter salvífico. Pablo es judío y hace una autocrítica a la obediencia ciega de la ley. No rechaza la ley, sino que la relativiza como posibilidad real para transformar el mundo de pecado en el cual "la verdad ha sido aprisionada en la injusticia". Se ve obligado a buscar y mostrar una fuerza mayor capaz de hacer posible que haya justicia en la tierra. Esa fuerza es la gracia, la fe, manifestada a través de Jesús, el Mesías, y actualizada en los seres humanos, recreados para entretejer nuevas relaciones: interhumanas, con el cosmos y con Dios. El interés de Pablo, un judío, es que haya reconciliación entre los mundos judío y no-judío. Los coloca en el mismo nivel: ambos son pecadores y ambos tienen acceso a la gracia. Todos y todas son hijos e hijas de Abraham y Sara, no únicamente los descendientes según la carne de Sara y Abraham. La fe, no la ley, es la que abre la posibilidad de ruptura con las desigualdades. La ley, por el contrario, marca las distancias o no garantiza la igualdad; siempre existe la posibilidad de manipularla.

Esta afirmación se extiende asimismo a las relaciones varón-mujer. La ley judía, con la circuncisión y otras leyes, marca las diferencias; lo mismo ocurre con la legislación romana en lo que se refiere a las mujeres y los estratos sociales. Los preceptos de ambos mundos hacen

funcionar la estructura excluyente de la sociedad patriarcal. La dimensión de la fe, por el contrario, trasciende los condicionamientos de la ley y abre las posibilidades para la inclusión plena de los excluidos en la comunidad (Gá. 3.28). La fe abarca una manera de ver el mundo, y el discernimiento en favor de la vida priva sobre la ley y la tradición. El rito del bautismo (6.11), asumido como símbolo de la nueva creación, no incluye la circuncisión (marca corporal exclusivamente masculina) como obligación. En la nueva creación, todas y todos, personas, comunidades y culturas, participan de los mismos derechos. El bautismo simboliza la muerte al pecado de la sociedad patriarcal y la nueva vida manifestada en nuevas relaciones interhumanas, conforme a la voluntad de Dios, quien es la amiga que nos reconcilia consigo misma y su creación. Ella es quien nos ha hermanado, al manifestarse como una madre de todos y todas. Los términos madre y amiga son correlativos de los términos padre y amigo, empleados por Pablo.

La discriminación no tiene cabida en el ámbito de la fe. Si Pablo es crítico con respecto a los judaizantes, que quieren imponer la ley y la circuncisión judía a otras culturas, también es muy crítico contra los gentiles cristianos, que discriminan a quienes tienen otras costumbres culturales, como los judíos (11.16-24; 14.1-15.13).

Hasta aquí se entiende bien el problema de la ley como excluyente de otros pueblos y personas.

No obstante, Pablo va más allá. Al contraponerla con la fe y la gracia, descubre en todo tipo de ley, sea ésta judicial o "invisible" —como la ley o lógica de la tradición, la institución, la cultura, el dogma—, un régimen funesto puesto que no permite la interferencia procedente del discernimiento. Se autorregula y se impone sobre la vida de las personas, sin dejar espacio a la gracia. Pablo critica esta ley, y la contrapone a la ley del Espíritu, otra

lógica llamada también gracia y fe. Pablo no rechaza la ley mosaica, la considera justa, buena y santa (7.12) en sus intenciones. Critica el mecanismo de cualquier ley, incluyendo la mosaica, que lleva a la misma ley a gobernar por sí sola. En lenguaje moderno se trata del llamado imperio de la ley. La ley mosaica, como cualquier otra ley, por su vulnerabilidad puede ser absorbida fácilmente por el pecado estructural (7.8). El problema no es la ley, sino el pecado que se manifiesta a través del régimen de la ley, el cual, por no dar espacio a la interferencia del discernimiento humano, produce la muerte.

La tendencia del pecado es la muerte, y la tendencia de la gracia o de la fe es la vida (8.6). La ley mosaica puede ser influenciada o por el pecado o por la gracia. Cuando se orienta por la gracia se convierte en la ley de Dios o del Espíritu. La fe, dice Pablo, no invalida la ley, sino la confirma. Sin embargo, cuando la ley es absorbida por el pecado, se convierte en la ley que hace posible la manifestación del pecado que lleva a la muerte.

Para la teología feminista, el cumplimiento de la ley, que "solo da conocimiento de pecado" (3.20) y que hace posible la existencia viva del pecado (7.8-9), está en el funcionamiento del paradigma patriarcal, más específicamente, en el cumplimiento de la tradición y de la cultura machista al funcionar toda institución impregnada de la ideología patriarcal-jerárquica.

Acoger el don de la justificación por la fe y no por la ley, implica adherirse a un paradigma diferente del de la ley "patriarcal", del pecado y de la muerte. La buena nueva de los y las justificadas que acogen la fe como una nueva forma de vivir, igual a la fe de Jesucristo, está en la toma de conciencia de ser mujeres libres, y en la fe de que es posible transformar la sociedad donde reina el pecado manifestado en dicha estructura contra la mujer. Por fe se afirma que aunque se vive dentro del mundo donde

habita el pecado impregnado de sexismo, éste ya no domina a quienes se orientan por una lógica de la gracia, "ya no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia" (6.14).

11. La fe en la resurrección del cuerpo

Abraham se hizo amigo de Dios por la fe en creer que Dios da la vida a los muertos y llama las cosas que no son para que sean (4.3,17). Los ancestros de la fe, Abraham —y también Sara—, creyeron que del cuerpo sin vigor de Abraham y del seno estéril y agotado de Sara podía surgir una nueva vida. Abraham y Sara fueron justificados porque creyeron en lo imposible según la lógica de las leyes humanas, pero no según la lógica de Dios.

Tener fe implica creer que Dios resucita el cuerpo de la víctima inocente crucificada, condenada por la ley que hace funcionar la sociedad patriarcal. El cuerpo del crucificado es actualizado por los cuerpos de las mujeres golpeadas, violadas, torturadas. No se actualiza para legitimar la victimización, sino para solidarizarse con la víctima y resucitarla. Para la teología feminista es fundamental enfatizar la resurrección de los cuerpos para romper el dualismo patriarcal maléfico que desprecia la materia y la emoción —identificadas con la mujer—, y privilegia el alma y el intelecto —identificados con el varón.

Pablo contrapone Espíritu y carne, posiblemente influenciado por la antropología dualista de la tradición platónica (Bautista, 1993: 138). No obstante su significado es totalmente distinto a dicho dualismo que menosprecia los cuerpos. Espíritu *(pneuma)* es el ámbito y la fuerza que tiende hacia la vida y la paz, y hombres y mujeres pueden caminar en este espacio dinámico. La carne *(sarx)* es el ámbito y fuerza que tiende hacia el

pecado y la muerte, lo que Dios rechaza. Aquí también hombres y mujeres pueden conducirse de acuerdo con la lógica de la carne. Los cuerpos de mujeres y hombres son revestidos y vivificados gracias al espíritu que habita en ellas y ellos. Al guiarse las mujeres y los hombres por el Espíritu, se convierten en hermanos y hermanas por la filiación divina (8.14-7), anunciando así nuevas relaciones interhumanas permeadas de solidaridad. En esta nueva humanidad no hay ningún género humano considerado inferior.

Ahora bien, para Pablo, esta experiencia se vive en la fe, puesto que aun la nueva creación, aunque inaugurada con Jesucristo, está por venir en su plenitud. La dimensión de la gracia está presente, pero el pecado, manifestado a través de la sociedad patriarcal, permanece. Por eso continúan la violencia sistemática y la discriminación. La diferencia es que ahora se cree con fe y esperanza en la posibilidad real de una nueva creación, que incluye la humanidad y el cosmos. Esa fe en la resurrección de los cuerpos es la fuerza que ayuda a resistir los sufrimientos presentes y a luchar por "la revelación de los hijos e hijas de Dios" (8.18). La creación entera, dice Pablo, gime como una mujer con dolores de parto, esperando ansiosa la liberación. La figura de la mujer con dolores de parto también se la aplica Pablo a sí mismo en Gá. 4.19. Al gemido *(sustenazei)* de la creación, se une nuestro gemido *(stenazomen)* y el gemido *(stenagmois)* del Espíritu en un concierto de oración a Dios por la resurrección de los cuerpos.

Así pues, nuevas relaciones interhumanas entre hombres y mujeres, mujeres y mujeres, hombres y hombres se anuncian, si acogemos el don de la fe como nuestra propia fe y nuestra praxis. Necesitamos creer que la violencia contra los cuerpos de las mujeres, niñas y adolescentes terminará. Sin embargo esto es posible no por afirmarlo vehementemente, sino porque nos hacemos el

compromiso de anunciar las buenas nuevas de la liberación de la mujer, de practicar nuevas relaciones interhumanas en lo cotidiano orientadas por la gracia, y de afirmar con fe la vivificación de los cuerpos sufrientes de las mujeres desde ahora. Esto significa que

> ...hacemos de nuestros miembros armas de justicia al servicio de Dios, como muertas retornadas a la vida (cf. 6.13).

Las mujeres nos pronunciamos contra toda condena (8.34-39).

12. Romanos 9-11, elección: la sabiduría de la misericordia

Romanos 9 a 11 son capítulos discutidos con respecto a su ubicación en el conjunto de la carta, no obstante, existe una relación fundamental entre estos capítulos y la epístola. Se trata de la misericordia y la justicia de Dios para todas y todos, pero reubicadas desde la elección.

En los capítulos 1 a 8 Pablo plantea la novedad de vida con la revelación de la justicia de Dios, independientemente de la ley y el evento de la justificación por la fe, que abarca a judíos y no-judíos. La pregunta teológica inmediata que surge en el contexto de Pablo es acerca del papel de Israel, el pueblo elegido, y su lugar en la historia de la salvación después de quien inaugura la lógica de la fe o del Espíritu. Pablo intenta contestar la pregunta en 9-11. La sección permite revalorizar a Israel y aminorar el ánimo antijudío que ha atravesado la historia cristiana y que preocupa a la teología feminista en la actualidad.

Sin embargo, el sentido del texto nos permite ir más allá de la relación judíos-cristianos. Es posible releer 9-11

desde la exclusión a la que son sometidas las mujeres, así como otros sectores discriminados, aquellos que no tienen méritos para ser aceptados como personas dignas. La lógica del sistema actual (económico, social, cultural y religioso) de la sociedad patriarcal practica la elección de un sector minoritario y al elegir a los preferidos, que son los que tienen y acumulan méritos por su género, raza y clase, excluye a la gran mayoría. La sección 9-11 nos brinda elementos bíblico-teológicos para reconsiderar, desde los excluidos, la práctica electiva de Dios.

Los pueblos marginados, al igual que las mujeres de todas las razas, rechazan la teología de la elección. De hecho, ésta ha sido utilizada para legitimar invasiones de pueblos y exclusiones entre grupos de creencias religiosas distintas. Sentirse elegido de Dios es peligroso para quien se encuentra en una posición privilegiada. Un análisis del movimiento del texto nos permite observar que la acción electiva de Dios acontece por su misericordia y para que no haya excluidas y excluidos en la historia humana.

13. La elección es movida por la misericordia de Dios

Para Pablo, es claro que el propósito de Dios de elegir *(eklegomai)* a un pueblo o una persona, no obedece al patrón "elegir-excluir". La misericordia de Dios priva sobre la elección. El designio de Dios desde la fundación del mundo es que todas sean sus criaturas, sus hijas e hijos. La misericordia *(eleos)* de Dios es la base de la sección 9-11. "Hacer misericordia" y "misericordia", aparecen con frecuencia (nueve veces). El propósito de Dios, para Pablo, es que a todas y todos, judíos y gentiles, alcance la misericordia de Dios.

Pablo intenta en 9-11 dar razón a ese planteamiento. Basándonos en varios detalles de la carta, deducimos que los cristianos gentiles de Roma estaban menospreciando a los judíos convertidos que todavía no habían conseguido desprenderse de su tradición normativa ritual, como los llamados "débiles" mencionados en los capítulos 14 y 15. Pablo quiere que se muestre respeto hacia los judíos y sus tradiciones; ellos deben ser aceptados como tales. Por eso, Pablo les recuerda a sus destinatarios el lugar especial de Israel. Llama la atención la manera positiva como Pablo presenta a Israel delante de Dios, y su esperanza plena de que serán salvos y "readmitidos" (11.14s.).

14. Dios elige para que ninguna persona, comunidad o pueblo quede excluido

En la sección se percibe un movimiento inclusivo que tiene la finalidad de no dejar a nadie fuera de los planes liberadores de Dios. Para garantizar esta inclusividad, Pablo alude a la elección por misericordia y gracia. Dios elige a las excluidas y excluidos. Comienza evocando a Israel como pueblo elegido, quien por empecinarse en su propia justicia (10.3) se halla en un estado de rechazo (*apobole*, 11.15) y su elección se encuentra "inactivada", aunque no anulada, debido al remanente elegido (11.5,7). La misericordia de Dios alcanzó a los no-judíos, los incircuncisos y sin ley, gracias a la justicia de Dios, a la fe de Jesucristo (3.25) y a la fe de que Dios le resucitó de los muertos (10.9). No obstante, en la comunidad de Roma parece ser que los cristianos no-judíos empezaban a discriminar a los judíos. La parábola del olivo, es una advertencia contra la exclusión de éstos (11.16-24).

Pablo tiene presente los dos tipos de destinatarios: los judíos cristianos con sus tradiciones, y los no-judíos con-

vertidos al cristianismo. Los judíos (no-cristianos y cristianos) tendían a excluir a los sin ley e incircuncisos. Y los cristianos gentiles tendían igualmente a menospreciar a los judíos por sus tradiciones conservadoras con respecto a ciertos preceptos de la ley. La intención de Pablo es que todos sean beneficiarios de la misericordia de Dios. Aquí repite la fórmula bautismal pre-paulina que aparece en Gá. 3.28, pero sin mencionar los binomios varón-mujer y amo-esclavo; le interesa subrayar los pueblos (10.12).

Pablo espera, entonces, que la totalidad de las naciones *(pleroma ton ethnon)* participen de la gracia de Dios (11.25), así como también todo Israel (*pas Israel*, 11.26).

Para afirmar la participación de todos y todas emplea argumentos algo extraños o poco convincentes, no obstante logra poner en movimiento la circularidad que hace posible la inclusión. Los argumentos son:

1) La transgresión *(paraptoma)* o caída de Israel tiene la finalidad de traer salvación *(soteria)* a los gentiles (11.11). Pero "la caída" no es para siempre (11).
2) El endurecimiento *(porosis)* de Israel (11.25), hace posible la incorporación de los no-judíos, sin embargo su endurecimiento es parcial *(apo merous)*, y durará hasta que entre todo el pueblo.
3) El rechazo *(apobole)* de Israel por parte de Dios, sirvió a los otros de reconciliación *(katallage)* (11.15); su "readmisión" *(proslempsis)* será mucho mayor, "una resurrección de entre los muertos".
4) El evangelio y la elección son la garantía de la inclusividad de todas y todos en el designio misericordioso de Dios. El evangelio a causa de la fe de Jesucristo, y la elección a causa de los dones *(jarismata)* de Dios (11.28) a los ancestros de Israel. Los israelitas, según Pablo, son enemigos de Dios en cuanto al evangelio, pero por la elección son amados por razón de la fide-

lidad de Dios a los antepasados. Los no-judíos son hijos de Dios gracias al evangelio, en primer lugar, y son elegidos de Dios porque la elección se da no según la carne, sino según la promesa (9.8), la fe. Israel, el pueblo elegido, también conseguirá la justicia de Dios, reanudará su amistad con Dios por el evangelio, gracias al remanente *(leimma)* elegido *(ekloge)* por gracia (11.5).

5) La desobediencia *(apeitheia)* y la misericordia *(elos)* mueven asimismo el círculo de la inclusión. Dios por misericordia elige a Israel, éste entra en desobediencia o rebeldía. Por su desobediencia, Dios muestra su misericordia a los no-judíos, que eran desobedientes; ahora los judíos entran en rebeldía para conseguir misericordia de Dios (11.30-32). Esto aclara 11.32: "Pues Dios encerró a todos en la rebeldía para usar con todos ellos de misericordia".

6) Los celos de Israel. Pablo confiesa que con su misión entre los no-judíos busca despertar los celos *(parazelosai)* de los judíos por la inclusión de los demás, para que se salven algunos de ellos (11.9,15). "Algunos de ellos" contradice su postura de que todos alcanzarán la misericordia de Dios. Esto se entiende quizás porque en su discurso sobre el designio salvífico de Dios para todas y todos, hay un tono escatológico. En todo caso, esto significa también para Pablo un misterio (11.25).

7) La figura del olivo ilustra el movimiento de inclusión (11.16-24). La raíz es la elección por gracia y misericordia, las ramas —que pueden ser naturales o injertadas— son las ramas que participan de la raíz y de la savia. Todas pueden ser desgajadas o sustituidas en el momento que se "enorgullezcan" frente a otras (caso de gentiles) o por la incredulidad (caso de judíos). No obstante Dios puede injertar ramas silvestres o

reinjertar las cultivadas, antes desgajadas. Por encima de todo está la misericordia de la elección por gracia, la raíz permanece. Pablo aquí privilegia a Israel como prototipo de la elección en fidelidad a sus promesas. La elección de Dios es por gracia. Los méritos o cualquier estatus privilegiado no cuentan para la elección. Por eso Pablo escribe: "No se trata de querer o de correr, sino de que Dios tenga misericordia" (9.16). Cuando los méritos o privilegios entran en juego, surge la competencia, "el correr" entre los seres humanos, y se produce simultáneamente la exclusión. Por esa razón la gracia prima sobre el mérito.
Dios rechaza la exclusión, y elige por misericordia justamente por cuanto elige a los excluidos (las mujeres, los pueblos marginados por su raza o situación económica) para evitar toda exclusión. Eligió a Israel como su pueblo porque era un pueblo pequeño y oprimido por otros imperios (cf. Dt. 7.7-8).

Pablo, en 9.13, repite la tradición de la opción de Dios por los marginados. Desgraciadamente, por su cultura androcéntrica solo menciona a los varones. "El mayor servirá al menor", se refiere a la preferencia gratuita de Dios por Isaac y por Jacob. Ellos eran los hermanos menores (sin derecho a herencia), y solo por ese hecho Dios tiene una preferencia. No porque hayan obrado bien o mal (9.11). Con esta actitud Dios no está excluyendo o rechazando al mayor ("aborrecí a Esaú" (9.13) en el pensamiento hebreo significa simplemente que prefirió al otro). Lo que se relee es que Dios se solidariza con el menor, el desheredado. Esa es la forma de actuar de Dios. Por supuesto que cuando el menor se vuelve arrogante y excluyente, deja de ser el preferido de Dios. Israel pasó por esa experiencia muchas veces, y los cristianos están siempre bajo esa tentación (11.20).

¿Por qué Dios tiene que elegir? ¿No sería mejor que tratara a todos por igual sin tener que hacer preferencias? En una sociedad dividida, para que el designio misericordioso de Dios se cumpla en su plenitud (es decir que nadie quede fuera de su designio salvífico), Dios muestra su preferencia por los y las excluidas de la sociedad patriarcal. Ellas son quienes necesitan más de la solidaridad de Dios. Ellas al ser, simplemente acogidas por Dios, de modo preferencial, dan testimonio del amor de Dios, el cual no hace acepción de personas. Los excluidos y las excluidas siempre serán las elegidas de Dios. Ésta es la garantía de que la misericordia de Dios alcance a todos y todas y se cumpla su designio liberador.

La elección se manifiesta visiblemente en la vida cotidiana. Israel fue escogido para que fuese luz entre las naciones, y con su práctica de justicia diese testimonio de la justicia de Dios. Pablo le reprocha a Israel su incapacidad. Utiliza una autocrítica muy dura de las Escrituras:

> ...el nombre de Dios es blasfemado entre los gentiles por causa de vosotros (2.24).

En este sentido, la elección se manifiesta visiblemente en el comportamiento de los y las elegidas. Y se mantiene ese privilegio en tanto se es fiel a ese testimonio de Dios. Cuando el pueblo elegido no va de acuerdo con los caminos de justicia de Dios, la elección queda suspendida hasta que se vuelva a dichos caminos y haga visible la misericordia de Dios. Pablo menciona el ciclo exclusión-participación en la parábola de los olivos: "no te engrías contra las ramas" dice,

> ...si Dios no perdonó a las ramas naturales, no sea que tampoco a ti te perdone (cf. 11.18-22).

El ser elegido, como acto de solidaridad de Dios, hace a la excluida sentirse digna e incluida en el plan liberador

de Dios. La toma de conciencia de ser elegida, escogida de Dios, recrea las fuerzas para hacer frente a las hostilidades de las cuales es objeto y fortalece la esperanza frente a un futuro incierto.

15. Romanos 12-15: sabiduría en lo cotidiano

Esta sección corresponde a la parte exhortativa de la carta. Describe exhortaciones generales y se detiene en un problema particular de la comunidad de Roma (14.1-15.13). El desafío de la sección es el de acogerse mutuamente con respeto, y el de conducirse de forma sabia en la vida cotidiana, dentro y fuera de la comunidad. Nadie debe imponerse sobre alguien. La tolerancia mutua —cuando ésta no degrada— es importante para la mutua edificación. Ro. 13.1-7 rompe la unidad de la sección, por eso se cree que es una glosa postpaulina.

Las afirmaciones teológicas anteriores (capítulos 1-11) orientan las acciones de la vida diaria, y desde las acciones concretas en lo cotidiano se socava la sociedad patriarcal vigente, deslegitimada por las afirmaciones teológicas. Una práctica de mutuo respeto es una vivencia alternativa en la sociedad patriarcal, marcada por las relaciones asimétricas.

En 12.1-2 Pablo pide una constante renovación de la mente y los cuerpos para discernir *(dokimazein)* la voluntad de Dios en cada momento. Emplea un lenguaje cúltico al invitar a la comunidad a ofrecerse como sacrificio vivo *(thusian zosan)*. La teología feminista rechaza esta analogía del sacrificio por la manera como ha sido aplicada a las mujeres. Sin embargo, 12.1-2 enfoca la atención en la importancia de la transformación (en imperativo: *metamorfousthe*) de las personas y contra la adaptación al estilo de vida de la sociedad actual. La analogía sacrificial

que envuelve el centro del v. 2ab habría que entenderla como el ofrecimiento de la existencia misma, lo cual sería el culto auténtico *(logike latreia).* En las comunidades cristianas no había ritos sacrificiales como en otras comunidades religiosas. Las personas mismas eran la ofrenda, presentada a Dios al manifestar con su vida la justicia de Dios en la comunidad.

Saberse conducir de acuerdo con la lógica del espíritu o de la gracia, exige el discernimiento. A veces implica subordinarse a la ley coyunturalmente para sobrevivir (aun sabiendo que 13.1-7 es un texto ambiguo y contradictorio frente a las líneas claras liberadoras de Pablo, y que es un texto circunstancial, no fundante). Otras veces implica limitar la libertad, siendo condescendientes con otros y otras en sus costumbres culturales; pero siempre que no esté en juego la dignidad de las personas y la finalidad de la nueva creación (15.17). El rechazo del presente siglo perverso (la sociedad patriarcal), la renovación constante, el discernimiento sabio, la práctica de la justicia y la experiencia cotidiana de la gracia, son la garantía de que se vive bajo la lógica del espíritu y la fe, cuyas aspiraciones son la vida, la justicia y la paz.

Bibliografía

Bautista, Esperanza. *La mujer en la iglesia primitiva.* Estella (Navarra), Verbo Divino, 1993.

Castelli, Elizabeth A. "Romans", en Elisabeth Shüssler Fiorenza (ed.), *Searching the Scriptures. A Femminist Commentary.* New York, Crossroad, 1993.

Hewitt Suchocki, Marjorie. "Sin", en Letty M. Russell/L. Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies.* Louisville (Kentucky), Westminster-John Knox Press, 1996.

Kasemann, Ernst. *Commentary on Romans.* Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans, 1980.

Radford Ruether, Rosemary. *Gaia y Dios. Una teología ecofeminista para la recuperación de la tierra.* México D. F., DEMAC, 1993.

Roberts, Gaventa. "Romans", en Carol A. Newsom and Shanon H. Ringe. (eds.) *The Women's Bible Commentary.* Louisville (Kentucky), Westminster-John Knox Press, 1992.

Russell, Letty M. *Household of Freedom, Authority in Feminist Theology.* Philadelphia, Westminster Press, 1987.

Schottroff, Louise. "Die Schreckensherrschaft der Sünde un die Befreiung durch Christus nach dem Römerbrief des Paulus", en *EVTh,* v. 39, 1979.

Schottroff, Louise. *Mulheres no novo testamento.* São Paulo, Paulinas, 1995.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *In memory of her.* New York, Crossroad, 1983.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Jesus Miriam's Child, Sophia's Prophet.* New York, Continuum, 1994.

Stuhlmacher, Peter. *Paul's Letter to the Romans.* Louisville (Kentucky), Westminster-John Knox Press, 1994.

Tamez, Elsa. *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos.* San José, DEI, 1991.

Williams, Dolores. "Atonement", en Letty M. Russell/L. Shannon Clarkson (eds.), *Dictionary of Feminist Theologies.* Louisville (Kentucky), Westminster-John Knox Press, 1996.

Teología del éxito en un mundo desigual Relectura de Proverbios [1]

En este artículo me centraré principalmente en una relectura de algunas partes del libro de Proverbios. Escojo este libro porque de la tradición sapiencial se han tomado textos para fundamentar una corriente llamada teología de la prosperidad, enfatizando lo económico.

Voy a empezar por relacionar el mercado neoliberal y la teología del éxito, después me introduciré en el mundo de los Proverbios para entender las propuestas sobre el éxito o la prosperidad, y terminaré con una invitación a la sensatez para el mundo de hoy.

---

[1] El artículo apareció en *RIBLA* No. 30 (1998).

1. El mercado neoliberal y la teología del éxito

Una de las características más marcadas de nuestro mundo actual es la competitividad exacerbada en todos los niveles. Esta competitividad es promovida sin cesar por los medios de comunicación, los cuales llegan a todas las partes del mundo por el fenómeno de la globalización. Se habla aquí y allá de triunfar en la vida y tener éxito en los negocios. Todos y todas estamos siendo convocados a ser ganadores y no perdedores. La meta es ser el número uno en esto o en aquello. El lenguaje que dominan los medios masivos de comunicación, como la radio, la televisión, los periódicos y las revistas, es un lenguaje atractivo y prometedor para la gente. Se dan mil consejos acerca de cómo tener éxito y prosperar económicamente. No es difícil encontrar en supermercados y librerías, manuales de cómo hacer negocios para prosperar y ser un triunfador. No pocas películas exhiben la tan trillada trama de cómo alguien se hizo inmensamente rico al esforzarse desde abajo.

Esta ideología del éxito, muy marcada en la cultura estadounidense, está formando parte ya de casi todos los pueblos de la tierra donde haya electricidad para conectar la radio o televisión. La globalización del mercado a través de los medios de comunicación hace posible que ahora todos tengamos los mismos deseos, sueños, modelos de vida y cosas.

Ya que es el orden del mercado libre quien exige la competitividad para aumentar la producción dirigida a los consumidores, y así aumentar las ganancias, la medida del éxito o prestigio se da solamente al nivel de la posesión de riquezas y poder. Por eso es que hoy por hoy el espacio privilegiado del éxito está en el mundo de los negocios, sea productivo o financiero, y en la tecnología orientada por las políticas del mercado.

Siempre ha habido corrientes teológicas en sintonía con las ideologías reinantes. El caso de la ideología del éxito no es una excepción. Hay un eco de esta ideología en la llamada Teología o Evangelio de la Prosperidad, o asimismo en la llamada Confesión Positiva. Como es sabido, básicamente en ella se afirma que los cristianos somos hijos del Rey, y que por lo tanto debemos vivir de manera lujosa, como reyes [2]. Cristo trae prosperidad no solo espiritual, sino también física y material [3].

Reconocemos que la propuesta de esta teología es muy atractiva. No únicamente para quienes ya poseen riquezas, sino también para los pobres y enfermos. A todos nos gusta tener comodidades y salud, y es agradable contar con ellas. Qué decir de aquellos desempleados que no encuentran trabajo cada mañana que salen a buscarlo. Si Dios da prosperidad en todo y a todos, sin excepción, por supuesto que cualquiera elige esa oferta religiosa. Creer en Dios y hacer su voluntad, y por ello alcanzar el éxito económico, es hacer un buen negocio, una buena transacción.

Me parece que esta teología corre paralela y articuladamente a la ideología del éxito que promueve el mercado neoliberal. Es más, bien puede ser su legitimación teológica. El mercado se presenta como la alternativa para dar la felicidad y la prosperidad material que todos desean, y la teología de la prosperidad anuncia esa felicidad y prosperidad material como un derecho adquirido a quien acepta a Jesucristo como Salvador. En el primer

---

[2] Cf. Martín Ocaña, "Guerreros y banqueros de Dios. Un análisis teológico de la guerra espiritual y de la Teología de la Prosperidad". Ponencia presentada en la Fraternidad Teológica Latinoamericana, el 17 de octubre de 1997, San José.

[3] Cf. L. Lovett, "Positive Confession theology", en *Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Regency, 1989, págs. 718-720.

caso, la condición es la entrega a la libre competencia, sin regulaciones; en el segundo, es la entrega a hacer la voluntad de Dios. La promesa de ambas propuestas es la prosperidad.

No habría problema si las promesas se cumplieran. Pero la realidad es otra. Los efectos no-intencionales del mercado neoliberal, como el desempleo, la pobreza creciente, la deshumanización, la violencia imparable —por la despiadada competencia— y el deterioro del ambiente, ponen en evidencia la imposibilidad del proyecto del libre mercado de proporcionar prosperidad a todos. Es verdad que da prosperidad y mucha, pero solamente a los ganadores. Muchos son los perdedores, sobre todo los débiles, en el actual mundo de la competencia.

Y en cuanto a la promesa de prosperidad y bienestar para quienes se entregan a Jesucristo. Tampoco se logra como se propone, o sea, el vivir con lujo y contar con muchos productos del mercado. Pues no se puede prosperar con magia. La teología habrá que ponerla en práctica en el medio concreto del contexto, y para quien quiera enriquecerse hoy día el vehículo actual es el de someterse a las reglas del mercado libre. Si el cristiano quiere prosperar materialmente tendrá que entrar a la competencia en el mundo del mercado. Sin embargo, como dijimos arriba, no solo no se le garantiza el triunfo, sino que también le es imposible hacer la voluntad de Dios en ese terreno. Puesto que los triunfadores del mercado son quienes en la competencia solamente piensan en sí mismos. El amor al prójimo no entra bajo ninguna circunstancia. Para prosperar, tendrá que aplastar a otros que le amenazan con llevarle la delantera. En el mercado no se conocen ni la gracia ni la misericordia.

Fuera del mercado está únicamente la lotería, la cual, no olvidemos, muy pocos son los de la suerte de "pegarle al gordo". También está la herencia, pero asimismo para pocos.

2. Éste es el mundo perverso en el cual vivimos

No obstante el problema no solo consiste en que las promesas de prosperidad difícilmente se cumplen para todos. Sino en que se ve en quienes no prosperan el mundo de los pecadores, aquellos poseídos por el demonio. Éste es el problema fundamental. Ya que la misma discriminación que provoca el mercado de quienes son incapaces de competir, la hacen estos cristianos al considerar a los pobres como los pecadores. Si unimos el mercado con su lógica de exclusión, a la sentencia de los teólogos de la prosperidad con respecto a los excluidos, éstos, los excluidos del mercado, son los catalogados como pecadores endemoniados. Y esta afirmación no solamente es errónea desde todo punto de vista, sino inhumana [4].

Es verdad que la pobreza es una manifestación del mal, del pecado estructural, del demonio. Lo cual es muy diferente a catalogar a los pobres como endemoniados a quienes hay que exorcizar. La pobreza es una manifestación del mal, el cual está en aquella lógica del mercado que no tiene como criterio el bienestar de todas las personas, sino únicamente el lucro a menor costo y tiempo posible. La pobreza creciente es una manifestación del pecado estructural, vivificado por las leyes autorreguladas del libre mercado. No se trata de exorcizar a los pobres, sino de condenar la lógica actual del mercado y buscar una lógica en la cual las personas estén primero y haya cabida para todos y todas [5].

---

[4] Cf. Enrique Schäfer, "Fundamentalism: Power and the Absolute", en *Exchange* No. 23 (1994), págs. 1-24.

[5] Cf. José Duque (ed.), *Perfiles teológicos para un nuevo milenio.* San José, DEI, 1997.

La teología del éxito utiliza textos bíblicos como referencia para sus razonamientos. Emplea sobre todo textos de la literatura sapiencial para llegar a afirmaciones como:

> ...el progreso económico es una bendición de Dios. Los justos tendrán bienestar, salud y larga vida.

De hecho, se trata de una fuerte tradición bíblica sapiencial que debe ser considerada, principalmente si está siendo manejada de manera irreflexiva y fuera de contexto por los teólogos de la prosperidad.

3. ¿Qué dice el libro de Proverbios al respecto?

El libro de Proverbios es un valioso repertorio de dichos, sentencias, proverbios, y algunos poemitas que representan varias colecciones de distintas épocas [6]. Se recogen dichos y consejos de la tradición oral de épocas anteriores a la monarquía, de tiempos de la monarquía, de antes del exilio y postexílicos. La composición final se haría aproximadamente alrededor del siglo III, en tiempos del helenismo. Los consejos y proverbios son patrimonio de todas las culturas, reflejan los hechos de la vida. Su fuente de origen es primeramente la experiencia de la vida. Los sabios maestros tendrán la tarea de recogerlos y

[6] No hay acuerdo en el número de colecciones, pero posiblemente haya alrededor de nueve. Asumimos la división de Vílchez: Prólogo: 1.1-7; Primera colección: 1.8-9.19; Segunda colección: 10. 1-22.16; Tercera colección: 22.17-24.22; Cuarta colección: 24.23-34; Quinta colección: 25-29; Sexta colección: 30.1-4; Séptima colección: 30.15-33; Octava colección: 31.1-9; Novena colección: 31.30-31. Son fácilmente distinguibles no solo por el encabezamiento de las series, sino por la diferencia de estilo. Cf. Alonso Schökel-J. Vílchez, *Proverbios*. Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, págs. 97-103.

readaptarlos a los oyentes de su tiempo, para profundización de la reflexión y la educación más formal.

En vista de que el material refleja la observación de los acontecimientos de la vida cotidiana, se descubrirán contradicciones. Y es que la vida es contradictoria y compleja. Es por eso que no es posible absolutizar una afirmación proverbial, u obtener un dogma de las colecciones [7].

Me concretaré aquí a reflexionar sobre aquellos textos que dan pie para desarrollar una teología de la prosperidad.

3.1. La doctrina de la retribución

Existen bastantes textos en Proverbios que reafirman la retribución o recompensa de los seres humanos de acuerdo con sus obras. Es decir, el obrar con justicia lleva inevitablemente a la felicidad y el obrar con maldad a la desdicha, al fracaso. La felicidad incluiría el bienestar material, y la desdicha, la ruina. Para la época en la cual se escribió Proverbios, la retribución acontecía durante la vida aquí en la tierra. Más tarde, por la falta de verificación de esta afirmación, y con la ayuda de nuevas categorías en las que se afirma una existencia más allá de la muerte, la retribución se haría efectiva después de la muerte (cf. Sab. 3.1-4).

Los proverbios más antiguos del libro (10-22.16; 25-29) tienden a ser de carácter más universal. Aparecen en casi todas las culturas y reflejan simplemente las consecuencias propias de un comportamiento. En castellano hay un dicho que dice "lo que siembres eso cosecharás". En Proverbios encontramos:

---

[7] Claus Westermann, *Roots of Wisdom. The Oldest Proverbs of Israel and Other Peoples*. Luiswille, Westminster John Knox Press, 1995, pág. 133.

Quien siembra injusticia cosecha miserias... (22.8).

Quien busca el bien, se procura favor,
quien va tras el mal, le saldrá al encuentro (11.27).

Crisol para la plata, horno para el oro,
el hombre vale según su reputación (27.21).

En el pensamiento hebreo, la felicidad va unida a la justicia *(tsedek)*. Las recompensas, fruto de sus obras, son la vida:

Al que establece justicia, la vida,
al que obra el mal, la muerte (11.19).

Honor:

Quien va tras la justicia y el amor,
hallará vida, justicia y honor (21.21; cf. 10.7).

Alegría:

A los pecadores los persigue la desgracia,
los justos son colmados de dicha (13.21; cf. 10.28).

Y prosperidad material:

La casa del justo abunda en riquezas,
en las rentas del malo no falta inquietud (15.6).

Ninguna desgracia le sucede al justo,
pero los malos están llenos de miserias (12.21; cf. 13.25,14.11).

Los israelitas ven en Yahvé el sujeto de la retribución. Yahvé es quien observa las acciones (15.3) y favorece las del justo:

Yahvé no permite que el justo pase hambre,
pero rechaza la codicia de los malos (10.3).

En algunos textos se enfatiza con gran convicción la idea de la retribución:

De cierto que el malo no quedará impune,
mas la raza de los justos quedará a salvo (11.21);

Si el justo recibe su recompensa en la tierra,
¡cuánto más el pecador y el malo! (11.31);

Jamás el justo será conmovido,
pero los malos no habitarán la tierra (10.30).

Este modo de pensar continuó incluso después del exilio; lo encontramos en la primera parte de Proverbios (1-9, postexílico):

Por eso has de ir por el camino de los buenos,
seguirás las sendas de los justos.
Porque los rectos habitarán la tierra
y los íntegros se mantendrán en ella;
pero los malos serán cercenados de la tierra,
se arrancará de ella a los desleales (2.20-22).

A pesar de estas afirmaciones tan convincentes, coexisten otras que las matizan [8]. En el libro mismo de Proverbios a veces no acontece como se espera: ejemplo.

Hay quien gasta y todavía va a más;
y hay quien ahorra en demasía sólo para venir a menos (11.24).

---

[8] Me parece que no hay que ser tan estrictos en distinguir una evolución muy marcada del pensamiento sapiencial.

Habría que entender que la afirmación proviene de una observación de la vida cotidiana, la cual es compleja. Sorprende sobre todo la relativa frecuencia de textos en donde ya no depende automáticamente un resultado correspondiente a determinada acción, sino que se deja a Dios el resultado final:

> Al hombre, los planes del corazón;
> pero de Yahvé, la respuesta (16.1; cf. 16.2,9,33; 19.21; 21.2,31).

También hay textos en los cuales se reconoce la dificultad del ser humano de discernir sus propias acciones o reconocerse como justo:

> ¿Quién puede decir: "¿Purifiqué mi corazón,
> estoy limpio de mi pecado?" (20.9).

> De Yahvé dependen los pasos del hombre:
> ¿cómo puede el hombre comprender su camino? (20.24; cf. 21.2).

La contradicción de estos textos, esto es, la convicción de la retribución exacta y el azar o gracia de Dios (así como también la confrontación radical de Job [9] contra la doctrina de la retribución por la falta de verificación histórica), indican posturas o actitudes coexistentes.

La teoría de la retribución tiene su valor cuando se considera como una promesa o un deber ser. ¿Quién estaría de acuerdo en que los injustos queden impunes mientras los que obran bien pasen por sufrimientos injustos? El ser humano necesita aferrarse a una fe en un

[9] El libro de Job —y posiblemente también el de Qohélet— ya existía en el tiempo de la composición final de Proverbios.

orden en el cual reine la justicia. Se necesita afirmar la recompensa del justo, aun cuando no se la vea por ningún lado. Es una necesidad humana. El problema ocurre cuando la fe en la retribución se considera un dogma: entra entonces en crisis la fe o la sabiduría y se vuelve una teoría desfasada de la realidad. Ésta es la crítica de Job y Qohélet. Además, cuando la teoría de la retribución es asumida como dogma, se va más allá de una declaración de esperanza y se ve a los pobres como los pecadores y a los ricos como los benditos. En estos casos, dicha doctrina no tiene nada que ver ni con el origen de los proverbios, ni con la actitud de Yahvé, siempre misericordiosa. Esta problemática ha estado presente desde la antigüedad.

3.2. El éxito económico

La corriente actual de la teología de la prosperidad enfatiza principalmente lo material —riqueza y salud— como bendición de Dios.

En Proverbios encontramos esta prosperidad, pero siempre como consecuencia de acciones de justicia. Por eso se perciben medios de prosperidad aprobados, y medios reprobados; y algunos consejos para prosperar. Algunos dichos, no muchos, simplemente describen el éxito que se sigue cuando se da un buen regalo, por ejemplo (17.8; 18.16), o se es audaz (11.16). Se trata de descripciones de lo que se observa en la vida diaria, ni se aprueba ni se condena.

Para ser más precisos, en Proverbios no se trata el éxito económico como se concibe ahora, sino sencillamente se habla de salir bien, con dignidad; de prosperar sin pasar miserias. Muchos de los consejos provienen más que todo del área rural, y pareciera ser que tienen que ver en sus orígenes con salvaguardar la casa en un sistema tributa-

rio [10]. La mayoría son contra la pereza o, en otras palabras, el trabajo hace prosperar.

> Todo trabajo produce abundancia,
> la charlatanería sólo indigencia 14.23);
>
> Quien cultiva su tierra se hartará de pan,
> quien persigue naderías es un insensato (12.11; 28. 19) [11].

Otros textos: 6.6-11; 10.4; 12.27; 13.4; 19.15; 20.13; 26.13-15; 24.30-34). Más que una recomendación de éxito económico, se recomienda la moderación:

> No es bueno comer mucha miel,
> ni buscar gloria y más gloria (25.27).
>
> Dos cosas te pido,
> no me las rehuses antes de mi muerte:
> Aleja de mí la mentira y la palabra engañosa;
> no me des pobreza ni riqueza,
> déjame gustar mi bocado de pan,
> no sea que llegue a hartarme y reniegue,
> y diga: "¿Quién es Yahvé";
> o no sea que, siendo pobre, me dé al robo,
> e injurie el nombre de mi Dios (30.7-9).

El dar es otro mecanismo que atrae bendición económica (11.25). Más tarde, cuando los escribas eran muy activos en la producción de instrucciones, aparece la importancia de dar las primicias a Yahvé para honrarle, lo cual traería como consecuencia la prosperidad. Ocurre

---

[10] Así, Ana Flora Anderson y Fr. Gilberto Gorgulho, *Os sábios na luta do povo*. Mimeo, 1987.

[11] Tal vez en este texto se observe una pugna entre los de tareas agrícolas contra aquellos que se sentían atraídos por la novedad extendida del comercio en la ciudad, como sucedió con el helenismo.

solo una vez, y en la parte tardía de Proverbios (3.9-10).

No hay nada de originalidad en los consejos para no caer en la pobreza: no ser perezoso, como lo vimos arriba, no despilfarrar en vino y glotonerías (23.20-21); o con prostitutas (29.3). No se recomienda ser fiador con los extraños (6.1-5; 22.26-27; 20.16; 17.18).

Consejos detallados aparecen en 27.23-27: Conocer bien los bienes y su estado, en este caso el ganado, trabajar bien la tierra; comprar un campo con los propios recursos (con los machos cabríos) para producir sustento (leche de las cabras) para todos los de la casa y vestido de los corderos. Conducirse así es ser sabio; la felicidad está en que se disfruta de sus propios productos. El famoso poema final, Prov. 31.10-31, retoma esta sabiduría y la expande en todas las dimensiones de la casa y la comunidad: Personificada como una mujer, la sabiduría perfecta se plasma en el trabajo, la prudencia, la audacia, la discreción, el discernimiento y la misericordia. Ésa es la manera aprobada del éxito, según Proverbios.

3.3. La prosperidad injusta

La prosperidad económica alcanzada de modo injusto no es prosperidad, porque finalmente lleva a la muerte. Hay riquezas obtenidas de forma indebida, las cuales no pueden ser consideradas como bendición de Yahvé. Dice 10.2:

> Tesoros mal adquiridos no aprovechan,
> mas la justicia libra de la muerte (cf. 11.4).

Modos indebidos en la adquisición de bienes son: las balanzas falsas, o tener dos pesas, esto es abominable a los ojos de Yahvé (11.1; 16.11; 20.10,23). Varios textos

atacan la fortuna rápida. Al parecer, siempre hay injusticia en su adquisición.

El hombre leal será muy bendecido,
quien se hace rico aprisa, no quedará impune (28.20; cf. 13.11; 19.2; 20.21; 21.5).

La usura:

El que aumenta su riqueza por usura e interés,
la amontona para el que se compadece de los pobres (28.8) [12].

La especulación:

El pueblo maldice al que acapara trigo;
bendición para la cabeza del que vende (11.26).

El robo y el soborno:

Quien se da al robo, perturba su casa,
quien odia los regalos, vivirá (15.27; cf. 17.23) [13].

La apropiación de tierras:

No desplaces el lindero antiguo,
no entres en el campo de los huérfanos (23.10).

La charlatanería:

---

[12] El proverbio retoma la creencia de que la fortuna acumulada por los malos, al final será para los pobres o los justos.

[13] Obsérvese el contraste entre el rechazo del soborno o regalo —con intención corrupta— en estos textos, y la comprobación cotidiana de que un regalo abre caminos en 17.8: "El obsequio es un talismán, para el que puede hacerlo; dondequiera que vaya, tiene éxito". Cf. igualmente 18.16.

Hacer tesoros con la lengua engañosa,
es vanidad furtiva de quienes buscan la muerte (21.6).

3.4. Relatividad de las riquezas

Aunque se hable de prosperidad económica como retribución a quien hace la justicia, las riquezas finalmente son relativizadas en bastantes textos de Proverbios. Estas son siempre atracción para los malos y en última instancia, por confiar en ellas, son su perdición (11.28; 28.22). La relativización ocurre en los proverbios de valoraciones, iniciados con la expresión "Más vale..." o "Mejor es...":

Más vale poco, con justicia,
que mucha renta sin equidad (16.8).

Mejor es un mendrugo de pan a secas, pero con tranquilidad,
que casa llena de sacrificios de discordia (17.1; cf. 15.17; 16.19).

La riqueza es pasajera, y no debe controlar la vida de las personas, dice el sabio:

No te fatigues por enriquecerte,
deja de pensar en ello. Pones tus ojos en ello y no hay nada.
Porque se hace alas como águila,
y se vuela hasta el cielo (23.4-5).

Una de las atracciones de la riqueza es que atrae amigos, pero justamente por puro interés. Al pobre, en cambio, lo abandonan los amigos (14.20; 19.4;19.7), pues no tiene que le puedan sacar. Por otro lado, la riqueza puede

también ser tentación para los secuestradores, si el texto de 13.8 lo entendemos en ese sentido:

> El precio de la vida de un hombre es su riqueza;
> pero el pobre no hace caso a la amenaza [14].

Se prospera económicamente utilizando la sabiduría (14.24), sin embargo no siempre van juntas sabiduría y riqueza:

> El hombre rico se cree sabio,
> pero el pobre inteligente, lo desenmascara (28.11).

En todo caso, la literatura sapiencial siempre coloca a la sabiduría por encima de las riquezas, el oro, la hacienda:

> Adquirir sabiduría, cuánto mejor que el oro;
> adquirir inteligencia es preferible a la plata (16.16; cf. 8.18-21).

3.5. El éxito en el mundo desigual

El mundo socio-económico dibujado en Proverbios no es ideal, hay impíos que maquinan para hacer el mal, y pobres que sufren su violencia. Prov. 1.10-19 y 6.12-15 los describe a éstos con gran vivacidad. En ese mundo se da la invitación a acoger la sabiduría, aquella que lleva a la vida. Una sabiduría inteligente que discierne todos los ámbitos de la vida digna, en sus tiempos micros y macros. Sabiduría que llama a una posición firme frente a la ola

---

[14] Alonso Schöckel y J. Vílchez lo interpretan de esa forma, *op. cit.*, pág. 302.

de quienes siguen sus propios intereses avaros y mezquinos, dominados por su codicia. Proverbios es, como diría el exégeta Alonso Schökel, "una oferta de sensatez" [15] en un mundo insensato. Aunque por los textos que aluden a la retribución pareciera que es fácil caminar por las sendas de justicia, no lo es. El mismo libro lo reconoce:

> Hay caminos que parecen rectos,
> pero al cabo, son caminos de muerte (14.12; cf. 16.25).

En Proverbios se reconoce el mundo desigual, es más, "Yahvé da luz a los ojos del opresor y del pobre" (29.13), puesto que viven en el mismo mundo. No obstante, como los débiles llevan las de perder en ese mundo, Yahvé se levanta como su defensor:

> Quien oprime al débil, ultraja a su Hacedor,
> mas el que se apiada del pobre, le da gloria (14.31; cf. 17.5; 15.25; 19.17; 22.22-23).

Ésta es la luz que guía al íntegro; en un mundo desigual, Dios se apiada de los débiles y aprueba los caminos de quien hace la justicia (11.20;15.8-9,29).

La dimensión del temor de Dios —como principio de sabiduría— marca la línea que le permite a los humanos ser humanos y tratar a los demás como humanos. Es obvio que no significa tener miedo de Dios, sino simplemente reconocer con respeto que las vidas humanas le pertenecen. El temor de Dios condiciona las actitudes, intenciones y acciones en la vida diaria, en el trato con los demás. El temor de Dios es el reconocimiento —por fe— de que en este orden desigual, Dios pone linderos invisibles en defensa de quienes "no tienen éxito" material.

[15] *Ibid.*, pág. 17.

Temor de Dios es reconocer que el ser humano no es Dios, y que por consiguiente no tiene poder sobre la vida de los demás:

> El temor de Yahvé es fuente de vida,
> para apartarse de las trampas de la muerte (14.27).
>
> Quien anda en rectitud, teme a Yahvé;
> el de torcido camino le desprecia (14.2).
>
> ...con el temor de Yahvé se evita el mal (16.6).

Ya vimos arriba los consejos de la tradición oral y de los sabios para salir adelante de manera holgada, contando con lo necesario; en ninguna parte se habla de lujos innecesarios. Esto es porque en Proverbios, el éxito mayor está en preservar la dignidad humana, más que las riquezas. Por eso, muchos de los textos en Proverbios son dedicados a la integridad. Es decir, la capacidad del ser humano de ser justamente humano, con sentido de pertenencia, dueño de sus actos. Transparente y sincero en su palabra, pensamiento y obra. Un ser humano íntegro en el cual la misericordia forma parte intrínseca de su ser, en ese mundo desigual. El íntegro es aquel que actúa en consonancia con el actuar de Yahvé, su creador. La integridad se hace visible en el proceder sabio, el cual es sinónimo del temor de Dios, el principio de la sabiduría.

Muchos son los proverbios en los que encontramos las cualidades del íntegro. Éste es aquel que se mantiene en la verdad: "Adquiere la verdad y no la vendas" (23.23; 12.17), no anda por dos caminos (28.18), es dueño de sí (16.32). Domina su propio ánimo (25.28). Va derecho y seguro, no anda con rodeos (16.9), no le quita la razón al justo (18.5), ni dice que el malo es justo (cf. 17.15). No hace acepción de personas para venderse por un bocado de

pan (28.21). Los íntegros son quienes conservan su dignidad y han dejado que "la lámpara de Yahvé sea su hálito que le explora hasta el fondo de su ser" (20.27), por eso no se engañan a sí mismos. En fin, los íntegros son quienes no hablan falsedad, miran de frente y saben caminar con firmeza por los caminos de la justicia (4.24-27). Mantener la dignidad humana es aquí alcanzar el éxito.

Por la relación indisoluble entre justicia-sabiduría-temor de Dios-integridad humana, entendemos entonces que la prosperidad se hace manifiesta cuando repercute directamente no solo en el individuo, sino en la familia, la comunidad, el pueblo. La prosperidad, por ende, beneficia a la colectividad. Por eso:

> Con el bien de los justos, la ciudad se regocija,
> con la caída de los malos, grita de alegría (11.10).
>
> Con la bendición de los rectos, se levanta la ciudad;
> la boca de los malos la destruye (11.11).

Dicho eso, es posible entender que la misericordia y la generosidad marcan el camino de la prosperidad y del éxito:

> El alma generosa será colmada,
> y el que sacia a otro la sed, también será saciado (11.25).
>
> El que da a los pobres no conocerá la indigencia,
> para el que se tapa los ojos abundante maldición (28.27; cf. 22.9; 11.17; 14.21; 21.13).

Misericordia manifestada hasta con el enemigo (25.21-22). Conducirse de esta forma solamente es posible por medio de la sabiduría y el temor de Dios.

3.6. Proverbios: "Una oferta de sensatez" [16]

Como hemos observado, el éxito en Proverbios no tiene nada que ver con el éxito o la prosperidad que proponen el mercado libre y la teología de la prosperidad. En primer lugar, no hay ninguna llamada a la competitividad para alcanzar el éxito, cosa indispensable en el mundo actual. No se invita a nadie a ser el primero. Existe prosperidad cuando se hace manifiesta en la colectividad. En segundo lugar, la práctica de la justicia, la integridad, la verdad y la misericordia, orientadas por el temor de Dios y la sabiduría, son la condición indispensable para alcanzar el éxito. En la actualidad, cuando se habla de teología de la prosperidad, no aparece ninguno de estos condicionamientos. Se enfatiza más bien buscar a Dios y reclamarle los bienes por "pertenecer a Cristo". Se trata aquí de una "transacción mercantil" en donde se ora y asiste a la iglesia para que Dios bendiga. El íntegro, de Proverbios, no hace justicia de modo premeditado para merecer las bendiciones materiales, sencillamente actúa como humano en armonía con el sentir de Yahvé. Como consecuencia de su actuar prospera, en vista de que se beneficia a sí mismo y a quienes le rodean. El justo es justo porque sí, por gracia, porque ha acogido el don de la Sabiduría. Querer ser tratado como rey por ser hijo de Cristo el Rey, es arrogancia. Proverbios arremete contra la arrogancia (16.5; 16.18), pues no es de sabios (15.12). Además, está muy lejos de la actitud de Jesús.

Proverbios nos invita a ser sensatos en este mundo de hoy en donde gobierna la mentira de los gobernantes (cf. 14.15), donde el mercado totalitario somete con sus reglas a los seres humanos para que se combatan entre sí buscando los primeros lugares —con el miedo permanente

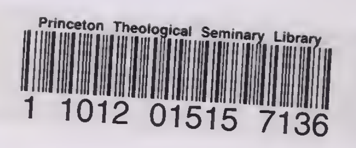
[16] Término de Alonso Schökel.

de ser perdedores— y para que, sin control ni dominio propio, se consuman todos sus productos novedosos. En fin, este libro nos invita a ser sensatos, andar despacio y meditar profundamente, para discernir por dónde van el camino de la vida y el camino de la muerte. Si se acoge la sabiduría y se come como panal dulce, dicen los vs. 24.13-14, "...hay un mañana, y tu esperanza no será aniquilada".

Termino con la invitación del poema de Prov. 8.1-11:

¿No está llamando la Sabiduría?
y la Prudencia, ¿no alza su voz?
En la cumbre de las colinas que hay sobre el camino,
en los cruces de sendas se detiene;
junto a las puertas, a la salida de la ciudad,
a la entrada de los portales, da sus voces:
"A vosotros, humanos, os llamo,
para ustedes es mi voz.
Entended, simples, la prudencia
y vosotros, necios, sed razonables.
Escuchad: voy a decir cosas importantes
y es recto cuanto sale de mis labios.
Porque verdad es el susurro de mi boca
y mis labios abominan la maldad.
Justos son todos los dichos de mi boca,
nada hay en ellos astuto ni tortuoso.
Todos están abiertos para el inteligente
y rectos para los que la ciencia han encontrado.
Recibid mi instrucción y no la plata,
la ciencia más bien que el oro puro.
Porque mejor es la sabiduría que las piedras preciosas,
ninguna cosa apetecible se le puede igualar.

Impreso en
Lara Segura & Asoc.
(506) 256-1664



Bajo un cielo sin estrellas es una metáfora que evoca "Ausencia". Un sentimiento de vacío en el pecho, provocado por la carencia de solidaridad y de espacios de realización humana; una "palabra húmeda de misterio" generada por la imposición de la globalización occidental, económica y cultural en todos los rincones de la tierra.
No obstante esos sentimientos de vacío, los biblistas vemos a esta "Ausencia" como algo que interpela y juzga, y que por lo tanto es capaz de movilizar a "buscar luceros", "a cazar estrellas", que alumbren y afirmen la vida y los anhelos de todos y todas.

Bajo
un
cielo
sin
Estrellas